المركز القومى للترجمة

المشروع القومي للترجمة

قواعد المنهج فى علم الاجتماع



إميل دوركايم

ترجمة وتقديم: محمود قاسم

مراجعة: السيد محمد بدوى

تقديم هذه الطبعة: محمد الجوهرى

ميراث الترجمة

1810

يقدم هذا الكتاب إطارا نظريا يتميز بكثير من الوضوح والقدرة على الإقناع، وبالقليل من الغموض والإشكاليات، وقد أثار هذا العمل منذ ظهوره - ولا يزال - عواصف عنيفة حركت العقول وأثارت حملات من النقد القاسى الراجع إلى قصور الفهم أحيانا، كما أثارت فى الوقت نفسه وبالقدر نفسه طوفانا من التأييد والدعم والتوضيح والتطوير. هذا الكتاب أهم أعمال دوركايم وأعلاها قدرا.

تصميم الغلاف: محمد حلمي العريان

قواعد المنهج فى علم الاجتماع

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1810
- قواعد المنهج فى علم الاجتماع
- إميل دوركايم
- محمود قاسم
- السيد محمد بدوى
- محمد الجوهرى
- 2011

هذه ترجمة كتاب:

Les Règles de la Méthode Sociologique

Par: Émile Durkheim

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤- ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

قواعد المنهج فى علم الاجتماع

تــاليف : إميل دوركايم

ترجمة وتقديم : محمود قاسم

مــراجــعة : السيد محمد بدوى

تقديم هذه الطبعة

محمد الجوهرى

2011

دوركايم، إميل، ١٨٥٨ ـ ١٩١٧ .
قواعد المنهج فى علم الاجتماع/ تأليف: إميل دوركايم؛ ترجمه وقدم له: محمود قاسم. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
٢١٦ص ؛ ٢٤ سم. ـ (المشروع القومى للترجمة)
تدمك ٧ ٩٤٨ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الإجتماع، علم.
أ ـ قاسم، محمود. (مترجم ومقدم)
رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٤٨٥/ ٢٠١١
I. S. B. N 978 - 977 - 421 -948 -7
ديوى ٣٠١

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى، وتعريفه بها. والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

مقدمة هذه الطبعة

هل نحتاج اليوم إلى قراءة دوركايم؟

مضى الآن أكثر من قرن (تحديدًا ١١٥عامًا) على إصدار إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) "قواعد المنهج فى علم الاجتماع" فى صورة مقال مطول فى المجلة الفرنسية (١٨٩٤) ثم فى صورة كتاب (١٨٩٥). وقد أثار هذا العمل منذ ظهوره - وما يزال - عواصف عنيفة حركت العقول وأثارت حملات من النقد القاسى (الإيديولوجى أحيانًا، والراجع إلى قصور الفهم أحيانًا أخرى)، كما أثارت فى نفس الوقت - وبنفس القدر - طوفانًا من التأييد والدعم والتوضيح والتطوير.

وفى ظل النهضة النظرية التى شهدها علم الاجتماع العام فى العالم - بعد أن تجاوز مرحلة التأسيس - بدأت نظرة رواد هذه المرحلة من أمثال تالكوت بارسونز فى أمريكا (منذ عام ١٩٣٧) وجورج جورفيتش فى فرنسا (منذ عام ١٩٣٨)؛ بدأت النظرة إلى مجمل إسهام دوركايم تتغير، وتبتعد عن النقد الإيديولوجى (السهل)، كما تنأى بنفسها عن الحماس المندفع الذى لا مبرر له.

ويرجع هذا التحول إلى عدة أسباب، يأتى فى مقدمتها أن دوركايم - على خلاف أغلب مفكرى علم الاجتماع - قدم إطارًا نظريًا يتميز بكثير من الوضوح والقدرة على الإقناع وبالقليل من الغموض والإشكاليات. وقد أثبت تتابع أعماله الفكرية الأساسية للكافة أن إميل دوركايم (ومدرسته معه وقبله) قد أرسوا جميعًا أسسًا راسخة لعلم الاجتماع الحديث يستحيل هدمها، بل يصعب الإطاحة بأى قسم من أقسامه.

دوركايم وديكارت .. كيف؟

أجد نفسى مقتنعًا كل الاقتناع بما علمنى إياه أستاذى - عالم الاجتماع الألمانى الشهير - رينيه كونيج René König (١٩٠٦-١٩٨٨) من أن دوركايم قد أبدع فى كتابه

هذا ـ قواعد المنهج فى علم الاجتماع ـ إسهامًا سوسيولوجيًا يشبه فى وزنه وأهميته، ذلك الإسهام الذى قدمه الفيلسوف العظيم ديكارت Descartes فى "مقال فى المنهج" (الذى نشر عام ١٦٣٧) بالنسبة إلى ميدان الفلسفة العامة(١). وإن كان هذا لا يسوِّغ لأحد أن يزعم أن هذا العمل قد استوعب ميدان الفلسفة برمته، أو أن ميدان الفلسفة ظل حبيسًا فى إطار هذا العمل لم يجاوزه(٢).

طبيعى وحقيقى بنفس القدر أن نحو مائة وخمسة عشر عامًا تفصل بيننا وبين صدور هذا العمل، وأن علم الاجتماع حقق خطوات أحيانًا وقفزات أحيانًا أخرى، وأن أحفاد دوركايم ـ فى العلم طبعًا ـ قد فاقوا جدهم الأكبر حنكة وعلمًا وخبرة. ولكنه يظل مع ذلك المعلم الأول، بل هو غارس بذرة هذا العلم، التى أثمرت على يديه وأيدى أولاده وأحفاده من العلماء.

فأنت إذا أجَلْتَ البصر فى الأعمال الفكرية الإنسانية الكبرى، فسوف تجد أن كثيرًا من أرفعها شأنًا قد انشغل بالشأن الاجتماعى: قيام المجتمعات، وقدرة أى تكوين اجتماعى على الاستمرار، وآليات التغير الاجتماعى وعوامله...إلخ. وتعددت الاستجابات من جانب عظماء المفكرين السابقين على أهل العلم الاجتماعى. وأقصى ما وصل إليه فريق الرواد الإدراك الواضح لأهمية "الاجتماعى" فى التاريخ الإنسانى، ولضرورة قيام تخصص يستقل بدراسة هذا الشأن الاجتماعى والتقنين له.

وهذا تحديدًا هو إسهام دوركايم عمومًا: تأسيس "السوسيولوجيا" بصفته علمًا مستقلاً مكتمل الأركان، وحقه الأصلى فى دراسة الظواهر الاجتماعية التى تتسم بسمات محددة، ولا يجوز تفسيرها إلا بظواهر من ذات طبيعتها وليس بعوامل خارجة عنها...إلخ. وهذا ـ مرة أخرى ـ هو ما قدمه دوركايم فى هذا الكتاب الصغير الحجم

---

(١) كان هذا المقال ـ بالإضافة إلى كونه مؤلفًا ثوريًا من نواح أخرى ـ أول عمل فلسفى عظيم يكتب فى الفرنسية. وقد خلق أسلوبًا فى الكتابة الفلسفية صار نموذجًا يحتذى فى التعبير عن الفكر المجرد فى تلك اللغة. راجع المزيد فى : الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمه فؤاد كامل وآخرون، مراجعة وإشراف زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢؛ ص ١٣٨- ١٤٦.

(٢) أنجز كونيج أفضل ترجمة ألمانية لكتاب قواعد المنهج، نشرت عدة مرات منذ عام ١٩٦١، وقدم لها بدراسة عن الكتاب تعد الأهم بين دراسات الرواد الآخرين وتكاد تساوى فى حجمها حجم الكتاب الأصلى المترجم نفسه. راجع:

E. Durkheim, Die Regeln der Soziologischen Methode, Deutsche Übersetzung. Von R. König, H. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1961. (pp.5-82).

العظيم القيمة؛ الذى ترجم إلى أغلب لغات العالم، وقرأه علماء من شتى الأجناس والأمصار، وأثار ومازال يثير نقاشًا حاميًا متجددًا فى ثمراته. لأن عظمته تتجسد ـ كما قد أوضح بعد قليل ـ فى قدرته على تفسير وتوضيح ظواهر وتطورات مازالت حية بيننا بعد قرن من صدور الكتاب. وأعود إلى المماثلة بين ديكارت ودوركايم.

لاشك أنك لن تستطيع أن تدلف إلى الفلسفة الحديثة دون أن تمر على ديكارت. ذلك أن "الشك المنهجى" ـ الذى دعا إليه ـ هو صاحب الريادة الأولى فى إثارة هذا البعد الحاسم والأساسى من أبعاد التفكير. وهو ذات البعد الذى خلّص الفلسفة الحديثة من تراث كتابات العصور الوسطى. وبفضل هذه الخطوة تحديدًا بدأت الرؤية الجديدة، كما بدأ الفهم الجديد للعالم القديم. إذ سرعان ما أخذ ذلك الفكر الجديد يكتشف قانون الجدل الخاص به، الذى جعله فى غير حاجة إلى أن يدخل فى قطيعة منهجية لا مبرر لها مع الماضى. وإنما أخذ ينظر إلى ذلك الماضى كعنصر أساسى من مكونات حاضره هو.

أمر شديد الشبه بهذا هو ما أنجزه إميل دوركايم بكتابه العظيم "قواعد المنهج فى علم الاجتماع": فبفضله، وبالبناء عليه تستطيع أن تجد طريقك إلى علم الاجتماع. وذلك لأن دعوته الشهيرة إلى "تفسير الظواهر الاجتماعية بظواهر من النوع نفسه ـ أى ظواهر اجتماعية أخرى" ـ هى نقطة البدء فى أى دراسة سوسيولوجية يمكن أن تكون لها جدوى.. وهى الإعلان الأهم عن استقلال ميدان علم الاجتماع برؤيته ونظرياته وأدواته.

وما من شك فى أن دفاع دوركايم عن مواقفه "الثورية" (مع التحفظ والاعتذار لثوار اليوم) واشتباكه فى خصومات مع نقاده ومخالفيه ـ أعطى انطباعًا خاطئًا (وهو انطباع خاطئ فعلاً) أن دوركايم يتبنى موقفًا دوجماطيقيًا لا يعدو أن يكون "تقليدًا لمعارضيه" فى مغالاتهم وشططهم. ولكن الحق يعلو ولا يعلى عليه، لقد استبانت للكافة معالم طريق جديد لعلم جديد يريد أن يكون مستقلاً. كما أوضح هو للجميع ـ بالقول والممارسة البحثية ـ أن "تفسير الاجتماعى بما هو اجتماعى فقط" لا يعنى إغفال سائر العوامل والمتغيرات الفاعلة الأخرى، كل ما فى الأمر أن التحليل يجرى على أرضية السوسيولوجيا وليس على أرضية علم النفس، أو علم الأخلاق أو علم التاريخ...إلخ. لقد خلّص دوركايم نظريته الاجتماعية من أى أحكام أو مواقف مسبقة، بما نجده فى

كتاباته، ولكن كذلك بما حققه فى بحوثه وبحوث زملائه وتلاميذه من أعمدة مدرسته الذين كانت تنشر لهم "الحولية الاجتماعية" أعمالهم.

ولم تكن تلك المعارك الفكرية بلا خسائر، فقد دفع فيها دوركايم ثمنًا باهظًا. فلاشك أن إصراره - الذى يبدو فيه شىء من التحيز الواضح - على الفكرة القائلة بأن علم الاجتماع هو أهم العلوم الاجتماعية قاطبة قد أكسبته الكثير من الأعداء فى المؤسسة التعليمية عامة، وفى الحقل الأكاديمى خاصة. فقد حفلت حياته المهنية بالكثير من الخلافات الحادة مع أولئك الذين رفضوا رؤيته لعلم الاجتماع.

قواعد المنهج: وركائز النظرية

لم يكن كتاب قواعد المنهج هو أول أعمال دوركايم، ولا هو آخرها، لكنه أهمها شأنًا وأعلاها قدرًا. ففى هذا الكتاب - الذى نقدمه اليوم مجددًا للقارئ العربى - وضع الأسس لركائز نظريته السوسيولوجية. ولعل أفضل ما نتذكر به دوركايم هو تطويره واستخدامه لمفهوم الظاهرة الاجتماعية Social Fact. ويمكن القول - بلغة المصطلحات الحديثة - بأن الظواهر الاجتماعية هى الأبنية الاجتماعية، والمعايير الثقافية، والقيم التى توجد خارج الفاعلين وتمارس عليهم - فى نفس الوقت - القهر والإلزام. وهكذا نرى أن بعض قراء هذا الكتاب - مثل الطلبة - تقهرهم بعض الأبنية الاجتماعية، من قبيل التعليمات الإدارية للجامعة، ومعايير وقيم المجتمع التى يحظى فيها التعليم الجامعى بمكانة كبيرة. إن مثل هذه الظواهر الاجتماعية تمارس قهرًا على أفراد المجتمع فى كل مجالات الحياة الاجتماعية.

وحتى نفهم أسباب تطوير دوركايم لمفهوم الظاهرة الاجتماعية، وما يعنيه ذلك، فإننا فى حاجة إلى استعراض بعض جوانب المناخ الفكرى الذى عاش فيه.

يرى دوركايم أن علم الاجتماع ولد فى فرنسا فى القرن التاسع عشر، لكن جذوره ترجع إلى الفلاسفة القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو، وإلى مصادر حديثة نسبيًا عند الفلاسفة الفرنسيين أمثال مونتسكيو وكورندرسيه. فعلى سبيل المثال، يذكر دوركايم "أن مونتسكيو هو أول من وضع العناصر الأساسية للعلم الاجتماعى"، ولكن مونتسكيو - فى رأيه - (وكذلك كورندرسيه) لم يحاولا تطوير نفسيهما: "حيث اقتصرا على طرح رؤية جديدة عن الظواهر الاجتماعية، ولم يحاولا البحث عن خلق علم جديد تمامًا". ويذهب دوركايم إلى أن سان سيمون هو صاحب الفضل الأول فى إرساء أسس علم الاجتماع

(علم دراسة المجتمع)، على الرغم من أن أفكار سان سيمون كانت تعد مشتتة وناقصة، وهى الأفكار التى اكتملت - من وجهة نظر دوركايم - بفضل كونت "الذى كان أول من بذل جهدًا منهجيًا متكاملاً لتأسيس علم وضعى لدراسة المجتمع".

وعلى الرغم من أن مصطلح علم الاجتماع قد صك قبل سنوات من ظهور كونت، فإنه لم يكن هناك ميدان مستقل لعلم الاجتماع حتى نهاية القرن التاسع عشر فى فرنسا. ولم تكن هناك مدارس أو أقسام أو حتى أساتذة علم اجتماع. كان هناك عدد ضئيل من المفكرين الذين كانوا يستخدمون أفكارًا - يمكن أن تعد بطريقة أو بأخرى - أفكارًا سوسيولوجية، ولكن لم يكن هناك حتى ذلك التاريخ مجال محدد لعلم الاجتماع. والحقيقة أنه كانت هناك معارضة قوية من فروع المعرفة القائمة لقيام هذا الميدان. وكان المصدر الأساسى لهذه الاعتراضات يأتى من علم النفس والفلسفة، وهما العلمان اللذان ادعيا أنهما يغطيان الميدان الذى يسعى علم الاجتماع إلى الاستئثار به. لقد كانت مشكلة دوركايم - وهى فى نفس الوقت مصدر طموحاته لقيام علم الاجتماع - هى كيفية خلق مجال خاص بعلم الاجتماع ذى هوية محددة ومنفصلة عن فروع المعرفة الأخرى.

وحتى يتمكن دوركايم من فصل علم الاجتماع عن الفلسفة ذهب إلى أن علم الاجتماع لابد أن يكون موجهًا نحو البحث الإمبيريقى. ولكن على الرغم من أن ذلك أمر واضح وبسيط كل البساطة، فإن الموقف كان معقدًا نظرًا لاعتقاد دوركايم أن علم الاجتماع كان يتعرض للتهديد من جانب مدرسة فلسفية داخل علم الاجتماع نفسه، فهو يرى أن اثنين من المفكرين البارزين فى ذلك الحين واللذين يعدان نفسيهما علماء اجتماع - وهما كونت وسبنسر - كانا أكثر اهتمامًا بالتفلسف والتنظير التجريدى من دراسة الواقع الاجتماعى إمبيريقيًا. وبالتالى فلو سار علم الاجتماع فى ذلك الاتجاه الذى حدده كونت وسبنسر، فإنه - من وجهة نظر دوركايم - لن يكون أكثر من فرع من الفلسفة. ولذلك لم يجد دوركايم بُدًا من مهاجمة كل من كونت وسبنسر واتهامهما بأنهما بدلا من الدراسة الإمبيريقية للظاهرة فى العالم الواقعى قد طرحا أفكارًا مسبقة عن الظاهرة الاجتماعية. وهكذا يعد كونت مذنبًا فى زعمه النظرى؛ أن العالم الاجتماعى يتطور نحو المجتمع الكامل بدلاً من الانشغال بجد ودقة فى إجراء بحوث تدرس على صعيد الواقع طبيعة التغير فى مجتمعات مختلفة. وبالمثل اتهم سبنسر أيضًا، لأنه بدلا من أن يهتم بدراسة التناغم فى الواقع الاجتماعى والبحث عما إذا كان

موجودًا أم لا، ذهب إلى افتراض وجود ذلك التناغم دون أن يتحقق من وجوده إمبيريقيًا.

وشدد دوركايم على أنه لكى نساعد علم الاجتماع على الابتعاد عن الفلسفة وعلى أن يكون ذا هوية واضحة ومستقلة، فإن الموضوع المميز لعلم الاجتماع يجب أن يكون دراسة الظواهر الاجتماعية. ومع أن مفهوم الظواهر الاجتماعية يتكون من عناصر متعددة، إلا أن العنصر الحاسم فى فصل علم الاجتماع عن الفلسفة هو فكرة أن الظواهر الاجتماعية تجب دراستها باعتبارها أشياء. مادامت الظواهر الاجتماعية سوف تدرس كأشياء، فلا بد من دراستها إمبيريقيًا وليس فلسفيًا. إذ يعتقد دوركايم أن الأفكار يمكن إدراكها استبطانيا (أى فلسفيًا) ولكن الأشياء "لا يمكن إدراكها من خلال مجهود عقلى خالص، لأن إدراك الأشياء يتطلب بيانات ومعلومات من خارج العقل"[1]. وهكذا أكد دوركايم على أن علم الاجتماع يتميز كعلم بطابعه الإمبيريقى القائم على الملاحظة لا التجريد النظرى، وبدراسة الظواهر الاجتماعية لا الظواهر النفسية، وأنه يطور تفسيرات وظيفية وسببية فى آنٍ معًا. والأمر الذى يعنينى إبرازه هنا أن دوركايم قد طبق هذه المبادئ فى دراسته التى بلغت شأنًا بعيدًا من الحنكة والإتقان، والتى تميزت بتعدد أبعادها وشمول نظرتها، وأعنى دراسته عن "الانتحار" (١٨٩٧).

فقد استطاع فى هذه الدراسة أن يوضح - بكل جلاء - أن أكثر الأفعال فردية تتحدد فى النهاية اجتماعيا، وأن معدل الانتحار هو لذلك ظاهرة اجتماعية. وهو يقدم تفسيرًا سببيًا تقف فيه النتائج (حالات الانتحار) شاهدًا على التيارات والأبعاد الاجتماعية الكامنة وراءها.

إن آراء ونظريات دوركايم وإسهاماته العلمية والمنهجية المختلفة لم تفارقها الحياة ولا الحيوية، وظلت تلهم المفكرين وتوجه الباحثين على امتداد أكثر من قرن؛ لم تفعل ذلك بسبب سطوة دوركايم، فهو أستاذ جامعى عادى، ولا كتابته السوسيولوجية للعامة، فهو لم يكتب دائمًا إلا للخاصة من تلاميذه ومريديه. السبب - باختصار - أن فكره عاش لأنه اتسم بقدر هائل من الأصالة والعمق، ومعين لا ينضب من الثراء والقدرة على التفسير. ولأضرب للقارئ العزيز مثلاً:

---

(١) راجع المزيد فى: رواد علم الاجتماع، تحرير محمد الجوهرى، دار المسيرة، عمان، ٢٠١٠: مواضع متفرقة، ولكن خاصة الفصل الرابع عن دوركايم.

إننى عندما أحاول أن أشخص الموقف الاجتماعى العام فى مصر الآن لبعض تلاميذى أو قرائى لا أجد أقوى ولا أفصح ولا أكثر قدرة على التشخيص من مفهوم دوركايم عن الأنومى، أو اللامعيارية، أو فقدان المعايير Anomie. وتعنى اللامعيارية غياب، أو انهيار أو اختلاط أو صراع فى معايير المجتمع. وهى صفة مشتقة من مصطلح الأنوميا Anomia فى الكتابات اليونانية الكلاسيكية، والتى تعنى "بدون قانون". ومنذ ذلك الحين اكتسب المفهوم معنى سلبيًا، واتسع نطاق استخدامه للدلالة على الانهيار والكارثة. وفى علم الاجتماع يرتبط هذا المصطلح أساسًا بأعمال إميل دوركايم.

ففى كتاب تقسيم العمل؛ يرى دوركايم أن اللامعيارية تنشأ نتيجة لتحول المجتمع من حالة التضامن الآلى إلى التضامن العضوى. وعادة ما يفضى تعاظم تقسيم العمل إلى تحقيق التضامن الاجتماعى عن طريق التضامن العضوى، ولكن حيث يكون معدل التغير الاقتصادى بالغ السرعة بما لا يسمح للنظام الأخلاقى بأن يجارى التباين المتزايد ونمو التخصص، فإنه ينتج عن ذلك تقسيم غير طبيعى أو باثولوجى (مرضى) للعمل فى المجتمع. ويطور دوركايم هذه القضية إلى مدى أبعد من ذلك فى مناقشته للانتحار، حيث تعد حالة اللامعيارية أحد الأسباب الأربعة للانتحار التى حددها دوركايم فى دراسته الكلاسيكية. ويحدث الانتحار الأنومى أو اللامعيارى بدرجة أعلى فى مجتمعات التضامن العضوى، وبخاصة فى أوقات الكساد أو الرواج الاقتصادى، حيث يسود نوع من الاسترخاء فى القواعد الاقتصادية (ومن المحتمل أن يحدث هذا الاسترخاء فى المعايير أيضًا). وفى مثل هذه الفترات يكون الناس أقل ارتباطًا بالنظام المجتمعى، بحيث أن رغباتهم الأساسية قد تصبح غير محدودة ومضطربة. عند هذه اللحظة تكاد تصبح اللامعيارية حالة نفسية لعدم النظام وفقدان المعنى، أكثر منها تعبيرًا عن الخصائص البنائية للمجتمع والنظام الاجتماعى اللذين قصدهما دوركايم فى الأصل. ومع ذلك، يمكن القول، بأنه لما كان النموذج الأساسى للرغبات الإنسانية عند دوركايم يختلف عن غريزة الحيوان، نجده يذهب إلى القول بأن الرغبات الأساسية لا تنطوى على آلية للتقييد الذاتى، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تقيد إلا من خلال تنظيمها اجتماعيًا، وهو ما يتسق مع القول بأن الحالة النفسية ترتبط بالخصائص البنائية، ومن ثم فهى متميزة عنها. وعادة ما تتم المقابلة بين مفهوم اللامعيارية وفكرة ماركس عن الاغتراب[1].

(١) راجع المزيد فى: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٠-٢٠٠١؛ ص ١٢٢٧ وما بعدها.

واستطاعت أعمال روبرت ميرتون أن تغير من معنى المفهوم إلى حد ما. فقد أراد ميرتون أن يقدم تفسيرًا سوسيولوجيًا للانحراف بتوضيح الكيفية التى يمارس بها كل من البناء الاجتماعى والقيم الثقافية ضغوطًا محددة لفرض الالتزام على الأفراد، فى ذات الوقت الذى يخلقان فيه انفصالاً وتناقضًا مما يجعل الانحراف نتيجة لازمة. وفى مقاله الكلاسيكى حول "البناء الاجتماعى واللامعيارية" المنشور فى مؤلف "النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعى (الصادر عام ١٩٥٧)؛ يناقش ميرتون الحلم الأمريكى بالانتقال من "الكوخ إلى البيت الأبيض" والمجتمع المفتوح بحق، حيث تسود فرص هائلة للحراك الاجتماعى إلى أعلى وإمكانية تحقيق الثراء المالى، ويميز هذه الأهداف الثقافية للنجاح الاقتصادى عن الوسائل البنائية المشروعة (الإنجاز التعليمى والعمل الدءوب) اللذان يمكن من خلالهما تحقيق هذه الأهداف. وفى رأى ميرتون أن نسق القيم الأمريكى يكاد يخلق لدى الناس سعيًا عامًا حثيثًا للنجاح، ويحدد عددًا من الوسائل المقبولة معياريًا لضمان الوصول إليه، ولكن بنية الموارد الاقتصادية فى هذا المجتمع تُمكّن جماعات وطبقات محددة ومتميزة من النجاح؛ ويفضى هذا إلى خلق شعور بالحرمان بين كثير من الأفراد المحرومين، الذين يلجأون نتيجة لذلك إلى العديد من أشكال الانحراف الفردية، حيث تتيح هذه الأشكال وسائل بديلة لتحقيق ذات الأهداف المرغوبة. فاللامعيارية - بعبارة أخرى - تنشأ نتيجة لفقدان الترابط بين الوسائل والغايات. والشخص المتوافق حقًا هو ذلك الذى يمكنه النفاذ إلى كل من الوسائل المشروعة والأهداف المقبولة. ومع ذلك، فإن ميرتون فى تنميطه الذائع الصيت لأنماط التوافق الفردى مع اللامعيارية، يناقش عمليات التجديد (التمسك بالأهداف مع رفض الوسائل المشروعة، كما هو الحال فى السرقة).

ولا يمثل كل ذلك أكثر من قطرة من بحر علم دوركايم، ومن جهاده المخلص فى سبيل استقلال علم الاجتماع وتحديد مساره على أرض العلم الجديدة. فقد اجتهد آخرون - أذكر فى مقدمتهم ستيفن لوكاس - فى تحديد المفاهيم والثنائيات والقضايا الأساسية التى تميز التراث الدوركايمى. وتقف مفاهيم مثل الوعى الجمعى، والتصورات الجمعية والظواهر الاجتماعية شاهدًا على تميز علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية الأخرى (وعلى وجه الخصوص علم النفس).

وتعد هذه المفاهيم مناسبة لموضوع التفسير السوسيولوجى، أى الظواهر الجمعية غير القابلة للاختزال إلى المستوى الفردى أو المستوى النفسى. فضلاً عن ذلك، فإن

المشكلة الرئيسية لعلم الاجتماع تكمن فى تفسير العلاقة بين الفرد والمجتمع، مع الأخذ فى الاعتبار أن كلا منهما يمثل مستوى تحليليًا متميزًا عن الآخر. فعلاقات الارتباط التى يوجدها الأفراد فيما بينهم لها خصائصها المتميزة وواقعيتها التى يمكن تفسيرها بواسطة ظواهر اجتماعية تقع عند هذا المستوى فقط. ولقد دفعت معارضته القوية للفردية المنهجية إلى التشيع للنزعة الكلية التى أفضت أحيانًا إلى تشييئ المجتمع ذاته (وهو اتهام يوجه للوظيفيين اللاحقين أيضًا الذين نظروا إلى المجتمع بطريقة كلية مشابهة). وهناك بعض الثنائيات الأخرى التى نبعت من هذه المزاوجة الأساسية بين الفرد والمجتمع. فنجده على سبيل المثال، فى معرض تمييزه ما بين المقدس والعلمانى، يرى أن المقدس هو من خلق الجماعة، فى حين يعبر العلمانى عن الحياة الخاصة والفردية. ولذلك كان يعد المقدس أخلاقيًا، فى حين يرى الأخير حسيًا.

ولقد كان دوركايم يرى أن رسالته تتمثل فى خلق علم اجتماع ذى موضوع ومنهجية، ونماذج تفسير خاصة به. وهو بهذا يواصل مسيرة كل من كونت وسان سيمون. كذلك يشبههما دوركايم فى الاهتمام بما يمكن أن نطلق عليه تعبير الهندسة الاجتماعية، التى نبعت من اعتقاده بأن علم الاجتماع يمكنه - بل يجب عليه - أن يتدخل علميًا عندما لا تفرز التطورات الاجتماعية نظامًا قائمًا بذاته. لقد قرأ دوركايم واستوعب أعمال معاصريه، بما فى ذلك أعمال كارل ماركس، وربما يفسر هذا لماذا وصفت أفكاره بأوصاف مختلفة، منها: أنها مثالية وواقعية ووضعية وتطورية. والحقيقة، أن اهتماماته الفكرية والشخصية قد حولت هذه الرؤى إلى مزيج جديد من المفاهيم المميزة لدوركايم[1].

وبعد

هل يجوز أن ينتهى حديثنا عن هذا الكتاب عند هذا الحد، أم أنه يتعين أن نذكر بالعرفان والفضل الجهد الذى بذله الأستاذ العظيم الدكتور محمود قاسم (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) فى الترجمة، والأستاذ الكبير الدكتور السيد محمد بدوى (عميد معهد العلوم الاجتماعية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية) فى المراجعة. لقد قابل

(١) موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٧٣٠-٧٣٥. وانظر كذلك الدراسة المتميزة التى كتبتها علياء شكرى عن دوركايم وأعماله فى كتابها: علم الاجتماع الفرنسى المعاصر، طبعة جديدة وموسعة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠١٠.

كل منهما وجه ربه الكريم راضيًا مرضيًا بما قدم من فضل للعلم والمتعلمين، ليس آخرها ترجمة هذا الكتاب الممتاز إلى لغة الضاد. والشكر موصول للمركز القومى للترجمة على نشره هذه الطبعة الجديدة خدمة لجيل جديد من الباحثين.

محمد الجوهرى

القاهرة ٢٠/ ١٠/ ٢٠١٠

مقدمة المترجم

لقد كانت المسائل الاجتماعية موضع اهتمام كبير، منذ زمن بعيد، لدى مختلف الأمم وقد حاول أعلام الفكر الإنسانى فى مختلف العصور دراستها.

ولكن لم تكن هذه المحاولات سوى مراحل فى تاريخ نشأة علم الاجتماع، ولم يستطع هذا العلم أن يقف جنبًا إلى جنب مع العلوم الطبيعية إلا فى أواخر القرن التاسع عشر، حين استطاع أن يحدد الظواهر الخاصة به والطريقة التى تكفل له دراستها بطريقة علمية سليمة؛ تهدف إلى الكشف عن القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية فى نشأتها وتطورها وتأثير بعضها فى بعض، ومعرفة هذه القوانين هى التى ستتيح لنا يومًا ما سبيل إصلاح المجتمعات والنهوض بها.

ويرجع الفضل فى النهوض بهذا العلم وتحديد مجال بحثه وبيان طرقه إلى «إميل دوركايم» مؤسس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، وهى تلك المدرسة التى أثرت، ومازالت تؤثر، فى توجيه البحوث الاجتماعية. ولد «إميل دوركايم»، أحد أبناء مدينة أبينال فى شرق فرنسا، سنة ١٨٥٨، وقد أراد منذ حداثته أن يكون أستاذا فكان له ما أراد، وظل كذلك طيلة حياته، فإنه لما أتم دراسته الثانوية فى مدينته تقدم لمسابقة الدخول فى مدرسة المعلمين العليا بباريس، والتحق بها سنة ١٨٧٩، وتتلمذ فيها على كبار الأساتذة «كاميل بوترو» و«فوستل دى كولانج».

وبعد أن تخرج فى هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ اشتغل بالتدريس فى المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧، ثم أتيح له أن يذهب إلى ألمانيا فى إجازة علمية لكى

يتعرف على نظمها وأساليبها ودراساتها العلمية، وهناك تتلمذ على أمثال «فاجنر» و «شمولر» و «فونت»، ودرس عنهم علم الاجتماع. ومن الممكن القول بأنه تأثر بهؤلاء الأساتذة أكثر مما تأثر «بأوجيست كونت»، ولما عاد من ألمانيا كرس جهوده لعلم الاجتماع. وقد اعترف «دوركايم» بأن ظروفًا سعيدة أتاحت له الاتجاه فى هذه السبيل، منذ عهد مبكر، وأن أهم هذه الظروف هو أن كلية الآداب ببوردو أنشأت كرسيا لمادة علم الاجتماع، وعهدت إليه بدراستها. وهكذا استطاع أن يوجه عنايته إلى معالجة بعض المسائل الاجتماعية الخاصة بطريقة وتفكير جديدين. وكان «دوركايم» يجمع فى نفس الوقت بين تدريس علم الاجتماع والتربية، وهكذا فعل حتى وافته منيته سنة ١٩١٧.

وكانت أول مسألة اجتماعية عالجها هى مسألة «تقسيم العمل الاجتماعى» فألف فيها رسالة قدمها للسوربون سنة ١٨٩٢، ونال بها درجة الدكتوراه. ثم تدرج من هذه الدراسة الخاصة إلى ابتكار طريقة اعتقد أنها أفضل الطرق التى تتفق مع طبيعة الظواهر الاجتماعية، فحدد أصول هذه الطريقة فى كتاب «قواعد المنهج فى علم الاجتماع»، وهو الكتاب الذى رفعه إلى مصاف كبار الأساتذة. وأخيرا فتحت السربون أمامه أبوابها، وجعلته أستاذًا لعلم الاجتماع فى سنة ١٩٠٢.

وهذا الكتاب الأخير هو الذى رأيت أن أترجمه لطلبة كلية دار العلوم وكليات الآداب، ولمعاهد العلوم والخدمات الاجتماعية فى مصر لما لمسته من أهميته الكبرى، ولما عرفته من حاجة هؤلاء الطلاب إلى قراءته مترجمًا بسبب ما يمتاز به من شدة التركيز وعظيم الفائدة. كذلك رأيت أن أقدمه، فى نفس الوقت، لجمهور المثقفين فى الشرق لما وجدته من شدة شغف القراء بهذا النوع من الدراسات. وأعتقد من جانبى أن نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية لم يأت متأخرًا فإنه ما زال - على الرغم من بعد العهد بيننا وبين تاريخ ظهوره لأول مرة - دستورًا لعلماء الاجتماع ومرجعًا مهمًا للباحثين فيه، ومما يدل على أنه ما زال جديدًا، أنه لم يترجم فى أمريكا إلا فى سنة ١٩٣٨.

ويعترف «دور كايم» بأن هذا الكتاب يحتوى على كثير من آرائه التى عرضها فى كتاب «تقسيم العمل الاجتماعى»؛ لكنه آثر أن يقدم نتائج هذا البحث على

حدة، وأن يرفقها بأدلتها، ويصورها بأمثلة أخذها من هذا الكتاب الأخير، ومن كتب أخرى له لم تكن قد نشرت بعد.

وقد كان ظهور كتاب «قواعد المنهج فى علم الاجتماع» سببًا فى تعجيل نشأة المدرسة الاجتماعية التى انضم إليها كثير من الفلاسفة والمؤرخين واللغويين والاقتصاديين الذين رغبوا فى التعاون مع «دور كايم»، وشعروا بكثير من الفخار بالانضمام إليه والسير على هدى طريقته، وتبع ذلك ظهور موسوعة كبرى فى علم الاجتماع، وهى التى تحمل اسم «النشرة السنوية لعلم الاجتماع».

وينبغى لنا، قبل أن نشير بإجمال إلى منهج «دور كايم» فى تأليفه لهذا الكتاب؛ أن نبين فكرته الرئيسية التى كانت أساسا لجميع بحوثه فنقول: «إنه يرى أن علم الاجتماع ليس تكملة لعلم النفس، بل هو علم قائم بذاته؛ وذلك لأنه يدرس طائفة من الظواهر التى لا يشاركه فى دراستها علم آخر، ولأنه يدرسها بطريقة مبتكرة تختلف عن تلك التى ألفها الناس فى معالجة الأمور الاجتماعية، وهذا دليل على مشروعية وجود هذا العلم وضمان لبقائه، فإن العلم الذى يتطفل على علم آخر فيأخذ عنه موضوع بحثه وطريقته ليس جديرًا بأن يسمى علمًا، وإنما وجب أن يوجد علم اجتماع لأن هناك طائفة من الظواهر الاجتماعية التى لا شك فى أنها تختلف كل الاختلاف عن الظواهر النفسية التى تمر بشعور الأفراد ويقوم علم النفس بدراستها. وللظواهر الاجتماعية صفاتها النوعية التى تتميز بها عن غيرها فهى توجد خارج شعور الفرد، وهى تقهره على ضروب من التفكير والسلوك والشعور، وليس من المستطاع أن يغير الفرد طبيعتها حسب ما يحلو له؛ بل لابد له من معرفة القوانين التى تخضع لها فهى شبيهة فى ذلك بالظواهر الطبيعية المادية من جهة أننا لا نستطيع التدخل فى سيرها إلا إذا اهتدينا إلى معرفة قوانينها. وهكذا نستطيع القول بأن الظواهر الاجتماعية أشياء خارجية، وأنها مستقلة عن الظواهر البيولوجية والظواهر النفسية، وأنه لابد من دراستها دراسة موضوعية، لا على أساس من تحليل شعور الفرد، وذلك لأنها تفوق هذه الحالات الشعورية الفردية باعتبار الزمان والمكان، بمعنى أنها توجد قبل وجود الفرد وتعم فى جميع أنحاء المجتمع ولكن لئن كانت هذه الظواهر أشياء خارجية

فإنها من نوع خاص، أى أنها تصورات نفسية. وقد تطرق «دور كايم» من ذلك إلى القول بوجود شعور أو عقل جمعى له خواصه الذاتية التى تفصل بينه وبين الشعور الفردى فصلاً تامًا. ويبرر هذا العالم نشأة علم الاجتماع بنفس الأسباب التى دعت إلى نشأة علم نفس موضوعى فى العصر الحديث، حينما رأى الباحثون فيه أنه لن يكون علما بمعنى الكلمة إلا إذا اعتمد على الطرق التجريبية التى تستخدم فى العلوم الطبيعية. فكما أن علم النفس ليس تكملة لعلم وظائف الأعضاء كذلك ليس علم الاجتماع تتمة لعلم النفس، وحينئذ يجب التسليم بأن الظواهر الاجتماعية من جنس خاص، وأنها تنشأ بسبب الأفعال وردود الأفعال التى تحتدم بين ضمائر الأفراد حين يوجدون فى جماعة، كما يحدث ذلك حينما ينشأ مركب خاص جديد إذا تحدت طائفة من العناصر المختلفة.

وقد ذهب «دور كايم» إلى ماهو أبعد من ذلك، فبين أن علم الاجتماع، وإن لم يكن فى حاجة إلى علم النفس فإنه سوف يوجه هذا الأخير وجهة جديدة فى دراسة الحالات النفسية لدى الفرد؛ وذلك لأن الحياة الاجتماعية هى التى تزود شعور الفرد بكل شىء تقريبًا. وكانت هذه الفكرة الأخيرة مصدر وحى لهؤلاء الذين أخذوا على عاتقهم إنشاء علم جديد أطلقوا عليه اسم علم النفس الجمعى، كما كانت مصدر وحى لبعض العلماء الذين حاولوا إرجاع المقولات والقوانين المنطقية إلى بعض العوامل الاجتماعية. وتتلخص الفكرة آنفة الذكر فى هذه العبارة وهى: «ليست الحياة الاجتماعية وليدة الحياة الفردية، بل الثانية هى، على العكس من ذلك، وليدة الأولى».

ويتألف «كتاب قواعد المنهج فى علم الاجتماع» من مقدمتين: إحداهما للطبعة الأولى، والأخرى للطبعة الثانية، ومن ستة فصول كبيرة وخاتمة، وتلقى المقدمة الثانية ضوءا كبيرا على فكرة «دور كايم»؛ وذلك لأنه خصصها للرد على أوجه النقد التى أثارها كتابه بعد ظهوره لأول مرة.

أما الفصل الأول فخاص بتعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان طبيعتها؛ إذ هى ضرب من السلوك يعم فى المجتمع، ويباشر على الفرد قهرًا خارجيا، وله وجود خاص مستقل عن الصور التى يتشكل بها فى كل شعور فردى على حدة.

وقد عرض فى الفصل الثانى القواعد التى يجب اتباعها فى ملاحظة الظواهر الاجتماعية، فذكر أولا أنه يجب أن «تلاحظ على أنها أشياء»، ولا يكون ذلك إلا بالإقلاع عن استخدام طريقة تحليل الشعور الفردى، وهى تلك الطريقة التى عاقت تقدم علم النفس فيما مضى، والتى شوهت الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية. فليس من الممكن إذن أن يدرس الباحث هذه الظواهر دراسة علمية صحيحة إلا إذا تحرر من كل فكرة سبق أن كونها لنفسه عنها؛ ولكن هذا وحده لا يكفى؛ بل لابد من تحديد الظواهر وتعريفها بخواصها النوعية، ومن دراستها مجردة عن الصور التى تتشكل بها فى الحالات الفردية.

وفى الفصل الثالث يفرق «دور كايم» بين نوعين من الظواهر الاجتماعية، أى بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة. أما الأولى فهى تلك التى تعم فى المجتمع وترتبط فى نفس الوقت بالشروط الاجتماعية الحقيقية فيه، أى أنها هى التى توجد على النحو الذى ينبغى أن تكون عليه. وأما الثانية فهى تلك التى لا ترتبط بالشروط سالفة الذكر، والتى لا تستمر فى البقاء إلا بحكم العادة العمياء وحدها، وهى التى ينبغى أن تكون على نحو غير النحو الذى توجد عليه الآن. ولما طبق «دور كايم» هذه التفرقة؛ اهتدى إلى بعض الحقائق التى فجأته وأثارت دهشته ثم مالبث أن اضطر إلى قبولها وتأكيدها فمن ذلك أنه يرى أن الجريمة ليست ظاهرة معتلة أى شاذة؛ بل هى ظاهرة سليمة لأنها توجد فى جميع الأنواع الاجتماعية، مهما اختلفت أشكالها أو صورها.

وفى الفصل الرابع يبين لنا المؤلف ضرورة تصنيف الأنواع أو النماذج الاجتماعية حتى يمكن وصف الظواهر بالسلامة أو الاعتلال. أما أساس هذا التصنيف فهو الخواص الجوهرية التى تشترك فيها طائفة من المجتمعات الجزئية ويطلق اسم «المورفولوجيا» الاجتماعية على ذلك الفرع الخاص الذى يعنى بتصنيف المجتمعات. فالزمرة أبسط أنواع المجتمعات، تليها العشيرة وتأت بعدها «المجتمعات البسيطة المتعددة الأجزاء»، أى التى تتركب من عشائر متجاورة فقط وبعد ذلك تأتى مرتبة «المجتمعات المتعددة الأجزاء المركبة تركيبًا بسيطًا»، «فالمجتمعات المتعددة الأجزاء المركبة تركيبًا مزدوجًا». ويختلف هذا التصنيف عن

ذلك الذى ذهب إليه باحثون آخرون حين حددوا الأنواع الاجتماعية بناء على ما وصلت إليه من درجة الحضارة.

أما الفصل الخامس فقد خصصه لتفسير الظواهر الاجتماعية، ويعد هذا الفصل خير تعبير عن وجهة نظر «دور كايم» لأنه ينص فيه على أنه لا يمكن تفسير ظاهرة اجتماعية ما إلا بظواهر من جنسها، والسبب فى ذلك أنه كان يفرق تفرقة فاصلة - كما رأينا - بين شعور الجماعة وشعور الفرد، وهكذا اضطر هذا العالم إلى نقد آراء كل من «أوجيست كونت» و «سبنسر» و «هوبز» و «جان جاك روسو» وغيرهم، كما بين أنه يجب التفرقة بين أمرين، وهما السبب فى وجود الظاهرة الاجتماعية والوظيفة التى يمكن أن تؤديها هذه الظاهرة، وقضى بأنه لا يمكن بحال ما أن تعد وظيفة الظاهرة سببًا فى وجودها، وهو يتفق فى ذلك مع الاتجاه العلمى الحديث الذى يعنى بأسباب وجود الظواهر، لا بالغايات التى تنجم عنها.

وفى الفصل السادس عرض للقواعد التى تتبع فى إقامة البراهين وبيان لمختلف الطرق الاستقرائية التى تتبع عادة فى العلوم التجريبية فى مرحلة تحقيق الفروض، ونعنى بها: «طريقة الاتفاق» و «طريقة الاختلاف» و «طريقة التغير النسبى» و «طريقة البواقى»، وهى الطرق التى تعتمد جميعها على المقارنة بين الظواهر لمعرفة العلاقات بينها ويميل «دور كايم» إلى تفضيل طريقة التغير النسبى على غيرها، وذلك لأن استخدامها لا يضطرنا إلى مد نطاق المقارنة أكثر مما ينبغى، أو إلى تكديس الملاحظات على غير نسق؛ بل يكفى أن نبرهن على أن ظاهرتين من الظواهر الاجتماعية تتغيران تغيرًا نسبيا حتى نستطيع التأكد من أننا نوجد وجها لوجه مع أحد القوانين، ومما يساعد على استخدام هذه الطريقة أن الظواهر الاجتماعية تفوق جميع الظواهر الأخرى من جهة أنها تتشكل بصور مختلفة لا حصر لها.

***

مقدمة الطبعة الأولى

قد تثير بعض القضايا التى يضمها هذا الكتاب دهشة القارئ؛ وذلك لأنه لم يألف بعد دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية إلا إلفًا قليلاً ومع ذلك، فإذا وجد علم لدراسة المجتمعات فإنه من الضرورى ألا يتوقع المرء أن تكون مهمة هذا العلم مقصورة على مجرد ترديد الأفكار غير الممحصة التى يتوارثها الناس بصدد هذه الظواهر، وإنما يجب أن يرينا هذا العلم الأمور الاجتماعية على نحو مخالف لما تبدو عليه للعامة. وذلك لأن كل علم من العلوم يهدف إلى الكشف عن بعض الحقائق، وكل حقيقة مكتشفة تتعارض، إلى حد كبير أو قليل، مع الآراء التى يتناقلها الناس بصددها. ومن ثم فيجب على عالم الاجتماع ألا يتردد قط فى التمسك بالنتائج التى تفضى إليها أبحاثه، وألا يخجل من تقريرها إذا قام بهذه الأبحاث بطريقة علمية سليمة، اللهم إلا إذا كان ممن ينسبون إلى الأفكار غير الممحصة نوعا من النفوذ فى علم الاجتماع، وهو ذلك النفوذ الذى امحت آثاره فى مختلف العلوم الأخرى منذ عهد طويل - ولا يرى المرء من أى المصادر يمكن أن تستمد الأفكار غير الممحصة هذا النفوذ - ولئن كان السعى وراء الآراء الغريبة شأن السفسطائى فإن الإحجام عن تقرير هذه الآراء إذا فرضها الواقع فرضًا لشأن عقل أعوزته الشجاعة ووهنت عقيدته فى العلم.

ولكن ما زال الاعتراف بصحة هذه القاعدة مبدئيًا ونظريًا أكثر يسرًا لسوء الحظ من المواظبة على تطبيقها تطبيقًا عمليًا. وما زالت تغلب علينا عادة البت فى مسائل الاجتماع طبقًا لما توحى إلينا به الأفكار غير الممحصة، حتى أننا لنجد مشقة فى التخلص من هذه الأفكار فى مناقشاتنا لتلك المسائل. وعلى حين يخيل

إلينا أننا قد تحررنا من سيطرة تلك الأفكار؛ نجد أنها تملى علينا أحكامها، دون أن نفطن إلى ذلك ولن يستطيع المرء أن يأمن الوقوع فى مثل هذه الأخطاء إلا بعد مرانة طويلة خاصة وهاهى النصيحة التى نرجو أن يتكرم القارئ فيجعلها دائما نصب عينيه، لتكن الحقيقة الآتية ماثلة فى ذهنه أبدا، وهى: أن طرق التفكير التى ألفها إلفًا شديدًا تعود بالضرر على دراسة الظواهر الاجتماعية أكثر مما تعود عليها بالنفع، ومن ثم فلا مناص للباحث من أن يأخذ حذره من خواطره الأولى؛ وذلك لأنه إذا ترك العنان لهذه الخواطر، دون مقاومة، فقد يصدر علينا حكمه قبل أن يكون قد فهم ما نرمى إليه تمام الفهم. ومن قبيل ذلك أنه قد يتفق لبعض الناس أن يتهمنا بتبرير الجريمة، وما ذلك إلا لأننا نعدها ظاهرة اجتماعية سليمة[1] ولئن صح أن يوجه إلينا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صبيانى، وذلك لأنه إذا كان وجود الجرائم فى كل المجتمعات ظاهرة سليمة فإنه من الطبيعى أيضا أن يعاقب مقترفوها، وأن إيجاد نظام لقمع الجرائم لا يقل فى عمومه عن وجود الإجرام نفسه، كما أنه ليس أقل ضرورة منه للسلامة الاجتماعية. فإذا أردنا محو الجريمة فلا مناص لنا، فى هذه الحال، من محو الفروق التى توجد بين ضمائر الأفراد؛ وهذا أمر مستحيل وغير مرغوب فيه للأسباب التى سيجدها القارئ فيما بعد، كذلك لو أردنا محو العقاب فلابد من أن ينعدم كل تجانس خلقى (Homogeneite morale) بين الأفراد وذلك أمر يتنافى مع بقاء المجتمع.

ولكن لما كان العامة من الناس يرون أن الجريمة أمر بغيض وجدير بالكراهية فإنهم ينتهون إلى تقرير النتيجة الخاطئة الآتية، وهى: أنه حبذا لو اختفت الجريمة اختفاء تامًا فهم لا يتصورون، بسبب سذاجتهم المألوفة؛ أنه من الممكن أن توجد بعض الأسباب التى تجعل الشىء البغيض نافعًا ومع ذلك فليس ثمة تناقض فى هذا القول. ألا يحتوى الكائن الحى على بعض الوظائف المنفرة التى لابد لها من القيام بدور مطرد للمحافظة على صحة الفرد؟ ألسنا نمقت الألم؟

---

(١) يطلق دور كايم هذا الوصف «Normal» على كل ظاهرة تتفق مع طبيعة المجتمع، ويعم وجودها فيه، وهى عكس الظاهرة المعتلة «Pathologique» وقد أفرد المؤلف فيما بعد فصلا خاصا بالتفرقة بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة.

ومع ذلك فلو كان من الممكن أن يوجد إنسان لا يدرى حقيقة الألم لكان مسخًا من المسوخ، فمن الجائز حينئذ أن تكون هناك علاقة وثيقة بين الأمرين الآتيين، وهى أن تكون الظاهرة سليمة وأن تثير فى نفس الوقت عاطفة النفور ولن يكون الألم ظاهرة سليمة إلا بشرط أن يظل ممقوتًا، ولن تكون الجريمة ظاهرة سليمة إلا بشرط أن تبقى ظاهرة بغيضة[1] وحينئذ فليست طريقتنا ثورية بحال ما، بل إنها على العكس من ذلك طريقة محافظة فى جوهرها؛ وذلك لأنها تنظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها «أشياء» لانستطيع تغييرها حسب ما نريد، على الرغم مما قد تكون عليه هذه الظواهر من المرونة وقابلية التشكل بصور مختلفة، وما أشد خطر ذلك المذهب الذى يرى أن الظواهر الاجتماعية ليست إلا نتيجة لبعض المركبات العقلية، وهى تلك المركبات التى يمكن قلبها رأسًا على عقب فى كل آونة بمجرد المهارة فى الجدل.

وهكذا، فإن الناس لما كانوا قد ألفوا أن يتصوروا الحياة الاجتماعية على أنها مجرد نتيجة لتطور بعض المعانى المثالية (Concepts ideaux) تطورًا منطقيا، فإن ذلك قد يدعوهم إلى الغض من شأن طريقتنا؛ لأنها تخضع التطور الاجتماعى لشروط «موضوعية» محددة فى المكان وليس من المستحيل أن يكون ذلك سببًا فى وصف بعض الناس لنا بأننا ماديون. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نطالب بحق بالوصف المضاد؛ ألا ينحصر لب المذهب الروحى (Le Spiritualisme) فى الفكرة

(١) ولكن قد يعترض علينا بعض الناس بما يأتى: إذا كانت الصحة تنطوى على بعض العناصر البغيضة، فكيف يصح لنا أن نجعلها هدفًا مباشرًا من الناحية العملية وهذا هو ما بيناه فى الفصل الثالث من هذا الكتاب؟ ليس فى هذا القول أى تناقض فإنه يتفق دائما أن يكون الشىء ضارًا باعتبار بعض نتائجه ومفيدًا؛ بل ضروريا للحياة، باعتبار بعض نتائجه الأخرى فإذا كان هناك عامل مضاد يعمل دائما بطريقة مطردة على محو اثر النتائج السيئة فإنا نجد أن هذا الشىء يصبح مفيدًا دون ضرر ما ولكن نفعه لا يحول دون أن يظل مكروها على الدوام؛ وذلك لأنه يبقى دائما كخطر يتوقع حدوثه، ولا يمكن تلافى أضراره إلا بتأثير قوة مضادة وينطبق ذلك القول على الجريمة فإن العقاب يمحو الضرر الذى يلحق المجتمع بسببها، وذلك بشرط أن ينفذ بصورة مطردة، ويتبين لنا حينئذ أن الجريمة تظل مرتبطة بالشروط الأساسية للحياة الاجتماعية بصلات وثيقة، حتى وإن لم تؤد إلى الضرر الذى تنطوى عليه بطبيعتها، وسنرى هذه الصلات فيما بعد، ومع أن الجريمة تنقلب غير ضارة على الرغم منها، إذا صح هذا التعبير، فإن عواطف النفور التى تثيرها تظل قائمة على أسس طبيعية.

الآتية، وهى أنه ليس من الممكن أن تنجم الظواهر النفسية عن الظواهر العضوية مباشرة وليست طريقتنا فى واقع الأمر، سوى تطبيق لهذه الفكرة على الظواهر الاجتماعية، فكما أن أنصار المذهب الروحى يفصلون عالم النفس عن عالم المادة الحية، كذلك نفصل عالم الاجتماع عن عالم النفس وإنا لنأبى مثلهم أن نفسر الظاهرة الأكثر تعقيداً بالظاهرة الأقل تركيبًا، ومع ذلك فكل من الوصفين السابقين لا يناسبنا بالضبط؛ بل إن الوصف الوحيد الذى نرتضيه لأنفسنا هو أن نوصف بأننا عقليون وذلك لأن الهدف الرئيسى الذى نرمى إليه ماهو، فى الواقع، إلا محاولة نريد بها مد نطاق المذهب العقلى حتى يشمل السلوك الإنسانى؛ وذلك بأن نبين أنه من الممكن إرجاع هذا السلوك من الناحية التاريخية إلى بعض العلاقات السببية، وأنه من الممكن أيضا تحويل هذه العلاقات بعملية عقلية إلى بعض القوانين التى يمكن تطبيقها تطبيقًا عمليًا فى المستقبل. وليس مذهبنا الذى خلع عليه بعض الناس اسم المذهب الوضعى (Positivisme) سوى إحدى نتائج المذهب العقلى (Rationalisme)(١) فإذا أراد المرء تغيير الظواهر الاجتماعية أو توجيهها وجهة خاصة فليس له أن يفكر فى الالتجاء إلى شىء آخر سواها إلا بالقدر الذى يبدو له فيه أن هذه الظواهر لا تجرى على سنن العقل، أما إذا كانت تنطبق على ما يقتضيه العقل السليم فإنها تفى بحاجة كل من العلم والعمل. أما أنها تفى بحاجة العلم؛ فذلك لأنه ليس ثمة سبب يدعونا فى هذه الحال إلى البحث خارج هذه الظواهر عن أسباب وجودها. وأما أنها تفى بحاجة العمل فذلك لأن ما تعود به على المجتمع من نفع هو أحد أسباب وجودها ومن ثم فإنه يبدو لنا أنه من الممكن، بل من الواجب، وبخاصة فى هذا العصر الذى بعث فيه التصوف مرة أخرى، أن يقابل الناس محاولتنا إنشاء علم لدراسة المجتمعات دون قلق؛ بل إن هذه المحاولة لخليقة بأن تقابل بالود من جميع هؤلاء الذين يشاطروننا عقيدتنا فى مستقبل الفكر، وإن باعدت بيننا وبينهم بعض نقط الخلاف.

(١) ومعنى ذلك أنه ينبغى للمرء الا يخلط بين مذهبنا وبين الفلسفة الوضعية لدى كل من «اوجيست كونت» و «سنبسر».

مقدمة الطبعة الثانية

لقد أثار هذا الكتاب، لدى ظهوره لأول مرة، كثيرًا من المجادلات العنيفة، فإن الأفكار غير الممحصة - وكأنها قد أخذت على غرة - بدأت تقاومنا مقاومة عنيفة جدًا إلى حد أنه كاد يستحيل علينا، مدة طويلة من الزمن، أن نسمع الناس صوتنا فقد افترى علينا بعض الناس آراء لا تمت إلى آرائنا الحقيقية بصلة ما، وقد فعلوا ذلك حتى فيما يتعلق بالمسائل التى وضحناها غاية التوضيح. وقد اعتقد هؤلاء أنهم قد استطاعوا دحض آرائنا حين استطاعوا دحض الآراء التى افتروها ونسبوها إلينا مع أننا صرحنا أكثر من مرة، بأننا لا ننظر إلى الشعور، سواء أكان فرديًا أم اجتماعيًا، على أنه حقيقة مجسمة، بل ننظر إليه فقط على أنه مجموعة من الظواهر المتجانسة، إلى حد كبير أو قليل، التى تمتاز بصفات نوعية خاصة بها (Sui generis) فقد وصفنا بعض الناس بأننا ماديون أو من أنصار المذهب الأنتولوجى (Onthologisme)[1] وعلى الرغم من أننا قلنا بصريح العبارة إن الحياة الاجتماعية تتكون بأسرها من التصورات النفسية، وعلى الرغم من أننا كررنا ذلك القول بجميع ضروب الأساليب؛ فقد اتهمنا آخرون بأننا جردنا علم الاجتماع من كل عنصر عقلى.

وقد ذهب آخرون إلى ماهو أبعد من ذلك، فقد أحيوا لمحاربتنا بعض أساليب الجدل التى كان يخيل إلينا أنها قد اختفت دون رجعة؛ فقد نسب إلينا هؤلاء، فى الواقع، بعض الآراء التى لم نقل بها بحجة أنها «تتفق مع مبادئنا» ولكن التجارب

(١) يطلق هذا الاسم على المذهب الذى يدرس الوجود من حيث إنه وجود فقط. (المترجم)

قد أثبتت ما تنطوى عليه مثل هذه الطريقة من أخطاء جمة؛ وذلك لأنها تبيح لنفسها التعسف فى عرض المذاهب التى توضع موضع المناقشة حتى تستطيع بذلك أن تنتصر عليها دون مشقة.

ولا نظن أننا نخادع أنفسنا حينما نقول بأن مقاومة الأفكار غير الممحصة لنا قد أخذت تضعف شيئا فشيئا منذ ذلك الحين. حقا ما برح الناس يرتابون فى صدق بعض قضايانا، ولكن ليس لنا أن نعجب من هذه الاعتراضات الناجعة، أو أن نتذمر منها. من الواضح حقيقة أن القضايا التى قدمناها كانت تحتمل إدخال بعض التعديل عليها فى المستقبل ذلك بأن هذه الصيغ لما كانت ملخصا لتجربة شخصية محدودة بطبيعتها؛ كان من الضرورى أن تتطور كلما أصبحت تجاربنا عن الحقيقة الاجتماعية أوسع مدى وأعمق غوراً. أضف إلى ذلك أن المرء لا يستطيع، من جهة أخرى، أن يصل فيما يتعلق بالمنهج إلا إلى بعض النتائج المؤقتة؛ وذلك لأن المناهج تتغير كلما تقدم العلم ولكن مهما يكن من شىء، وعلى الرغم من كل مقاومة، فقد استطاع علم الاجتماع الموضوعى المنهجى القائم بذاته أن يتقدم دون انقطاع خلال هذه السنوات الأخيرة، ولاشك أن إنشاء النشرة السنوية لعلم الاجتماع (Année sociologique) قد ساعد، إلى حد كبير، على تحقيق هذه النتيجة فقد استطاعت هذه النشرة أن تشعرنا، خيراً من أى مؤلف خاص، بما يجب أن يكون عليه علم الاجتماع، وبما يمكن أن يصير إليه فى المستقبل.

وذلك لأنها تحتوى فى نفس الوقت على جميع موضوعات هذا العلم، ومن ثم فقد استطاع المرء أن يرى أنه لم يكتب لعلم الاجتماع أن يظل أحد فروع الفلسفة العامة، وأنه من الممكن، من جهة أخرى، أن يقف هذا العلم على حقيقة تفاصيل الظواهر، دون أن ينفرط عقده، فيصبح مجرد موسوعة من المعارف؛ لذا فإنا نعجز عن وفاء الذين عاونونا فى هذه النشرة حقهم من الثناء، لما عرفناه من نشاطهم وإخلاصهم؛ إذ يرجع الفضل إليهم فى إقامة البرهان العملى على نجاح محاولتنا الخاصة بإنشاء علم الاجتماع، وهو ذلك البرهان الذى يمكن متابعة إقامته فى المستقبل.

ولكن مهما يكن من حقيقة هذا التقدم فلاشك أن الأوهام والشبهات الماضية لم تنقشع بعد تماما، وهذا هو السبب الذى رغبنا من أجله فى أن ننتهز فرصة هذه الطبعة الثانية لكى نضيف بعض الشروح إلى جانب جميع تلك الشروح الأخرى، التى سبق لنا ذكرها، لكى نرد على بعض الاعتراضات، ولنزيد بعض المسائل إيضاحًا.

-١٠-

من القضايا التى أثارت أكبر قدر من الاعتراضات القضية القائلة بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية على أنها «أشياء» وهذه القضية بالذات هى الأساس الذى تقوم عليه طريقتنا. فقد وجد بعض الناس أننا قد أغربنا فى التفكير وسلكنا به مسلكًا يدعو إلى السخط حين شبهنا حقائق العالم الاجتماعى بحقائق العالم الخارجى ولكن هؤلاء أخطأوا خطأ غريبًا فى فهم معنى هذا التشبيه ومداه فإننا لم نرم بهذا التشبيه إلى النزول بصور الوجود العليا إلى مستوى صوره السفلى، وإنما أردنا على العكس من ذلك أن نطالب للصور الأولى بمرتبة من الوجود الحقيقى مساوية على الأقل للمرتبة التى تحتلها الصور الثانية باعتراف الناس جميعا ومعنى ذلك أننا لا نقول، فى الواقع، بأن الظواهر الاجتماعية أشياء مادية، ولكنا نقول إنها جديرة بأن توصف بأنها «أشياء» كالظواهر الطبيعية تماما، وإن كان وصفنا لها بذلك على اعتبار آخر.

فما حقيقة الشىء فى الواقع؟ إن الشىء يقابل الفكرة، بمعنى أن معرفتنا له تأتى من الخارج على حين أن معرفتنا بالفكرة تأتى من الداخل. والشىء هو كل ما يصلح أن يكون مادة للمعرفة، ولكن بشرط ألا تسمح له طبيعته بأن يندمج فى العقل الذى يدركه وهو كل مالا نستطيع أن نكون لأنفسنا عنه فكرة تنطبق عليه تمام الانطباق لمجرد قيامنا بعملية عقلية تحليلية، وهو كل مالا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يخرج من عزلته، وأن ينتقل بالتدريج وعن طريق الملاحظة والتجربة من خواصه الأكثر ظهورًا والأقرب تناولاً إلى خواصه الأكثر خفاء والأبعد غورًا، وحينئذ فليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها «أشياء» هو أننا ندخل هذه الظواهر فى طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية؛ بل

معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكًا عقليًا خاصًا، أى أننا نأخذ فى دراستها، وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتى: وهو أننا نجهل كل شىء عن حقيقتها، وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية أو عن الأسباب المجهولة التى تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية، مهما بلغت هذه الطريقة مبلغًا كبيرًا من الدقة.

أما وقد حددنا مصطلحاتنا على النحو السابق فليست قضيتنا هذه وليدة تفكير غريب؛ بل إنها تكاد تبدو حقيقة بديهية مبتذلة لولا أنها ما برحت، فى كثير من الأحيان، موضع الإنكار فى العلوم الإنسانية، وبخاصة فى علم الاجتماع. وحقيقة يمكننا القول، بناء على ذلك، بأن كل موضوع علمى شىء من الأشياء، اللهم إلا فيما يتعلق بالموضوعات الرياضية، فإنها ربما لم تكن من هذا النوع وذلك لأننا إذا أردنا معرفة حقيقتها فإنه يكفى فى ذلك أن نستطلع شعورنا، وأن نحلل بطريقة تحليل الشعور العملية العقلية التى كانت سببًا فى نشأة هذه الموضوعات، فإن العقل هو نفسه الذى يبتكر تلك الموضوعات من أبسطها إلى أشدها تركيبًا، أما الظواهر الجديرة بهذا الاسم فإنها تبدو لنا مجهولة بالضرورة فى الوقت الذى نضع فيه أسس العلم الذى سيقوم بدراستها. ومعنى ذلك أنها تبدو لنا كأشياء لم ندركها بعد وليس ثمة قيمة علمية ما للآراء التى استطاع المرء أن يكونها لنفسه فيما مضى عن هذه الظواهر فيجب عليه أن يطرحها جانبًا؛ وذلك لأنها لم تنشأ بطريقة علمية سليمة، ولم تمحص بالنقد وتنطوى الظواهر التى يدرسها علم النفس، هى الأخرى، على هذه الخاصة ولذا فإنه يجب أن تُدرس على الأساس السابق. فمهما كانت هذه الظواهر داخلية بالنسبة إلينا، كما يدل على ذلك تعريفها، فإن شعورنا بها لا يوقفنا، فى الواقع، على حقيقتها الداخلية، ولا على طريقة نشأتها؛ فالمعرفة التى تأتى عن طريق هذا الشعور معرفة قاصرة يمكن تشبيهها بالإحساسات التى نعرف بها الحرارة والضوء والصوت والكهرباء فهذه كلها إحساسات غامضة عابرة شخصية، وليست معانى واضحة محددة أو مدركات كلية يمكن استخدامها فى تفسير الظواهر وقد كان هذا هو السبب الحقيقى الذى دعا علماء القرن الحالى إلى إنشاء علم نفس موضوعى (Psychologic objective) يعتمد على تلك القاعدة الأساسية التى توجب

على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الخارج؛ أى على أنها «أشياء» أفيجب من باب أولى ألا تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية؟ وذلك لأن الشعور الذى يعجز عن معرفة حياته الخاصة لأشد عجزًا عن معرفة هذه الظواهر[1] وقد يعترض علينا بعضهم فيقول: لما كانت الظواهر الاجتماعية نتيجة لتفكيرنا فليس لنا إلا أن نستطلع شعورنا الذاتى لكى نستطيع معرفة العناصر التى استخدمناها فى خلق هذه الظواهر، وحتى نعلم الطريقة التى اتبعناها فى تكوينها. ولكنا نجيب أولا بأننا قد ورثنا عن الأجيال السابقة الغالبية الكبرى من الظواهر الاجتماعية تامة التكوين، وبأننا لم نسهم بنصيب ما فى خلقها. ومن ثم فليس من المستطاع أن نكشف عن أسباب وجودها إذا اكتفينا بتحليل آرائنا الشخصية التى كوناها عنها، ولو فرضنا من جهة أخرى أننا ساهمنا بنصيب فى خلق هذه الظواهر فإنه من العسير كل العسر أن نتبين الأسباب التى دفعتنا إلى القيام بهذا العمل والتى حددت نوعه، حتى لو كان ذلك بصورة شديدة الغموض ومهوشة فى أكثر الأحيان وذلك لأننا مازلنا نجهل حتى يومنا هذا البواعث الحقيقية التى تملى علينا تصرفاتنا الشخصية، مع أن هذه البواعث ليست شديدة التركيب إذا قسناها بالعوامل التى تملى على الجماعة سلوكها فلقد يخيل إلينا أننا منزهون عن كل غرض مع أننا نسلك فى الواقع مسلك ذوى الأثرة وقد نعتقد أننا نلبى دواعى الكراهية مع أننا نذعن لدوافع المحبة، كما نظن أننا نطيع ما يأمر به العقل مع أننا عبيد للآراء الوهمية التى لا تمت إلى العقل بصلة وهلم جرا، فكيف نستطيع حينئذ أن ندرك بكل وضوح تلك الأسباب الشديدة التعقيد التى تملى على الجماعة تصرفاتها؟ فإن كل امرىء منا لا يساهم فى هذه التصرفات إلا بنصيب ضئيل جدًا، ولنا أعوان كثيرو العدد فى هذه الناحية، وإنا لنجهل ما يدور بشعور هؤلاء الآخرين.

---

(١) ويتبين لنا من ذلك أنه ليس من الضرورى القول بأن الحياة الاجتماعية تتركب من عناصر أخرى غير التصورات النفسية حتى يسلم الناس بصحة قضيتنا سالفة الذكر، بل يكفينا أن نقول هنا إن المرء لا يستطيع دراسة الظواهر النفسية، سواء أكانت فردية أم اجتماعية، إلا بشرط أن تكون هذه الدراسة «موضوعية».

وحينئذ فلا تنطوى القاعدة سالفة الذكر على أى فكرة ميتافيزيقية وهى لا تقوم على أساس بحث نظرى يهدف إلى إدراك جواهر الأشياء، وذلك لأنها توجب على عالم الاجتماع أن يسلك مسلكًا عقليًا شبيهًا بالمسلك الذى ينهجه كل من عالم الطبيعة أو الكيمياء أو وظائف الأعضاء حينما يأخذ فى دراسة بعض الظواهر التى لم تكتشف بعد فى دائرة اختصاصه العلمى. ومن ثم فإنه يجب على عالم الاجتماع أن يشعر حين يطرق العالم الاجتماعى بأنه يلج عالمًا مجهولاً ولا مناص له من أن يشعر بأنه يوجد وجهًا لوجه مع بعض الظواهر التى تخضع لقوانين ما كان يدور بخلده قط أنها توجد حقيقة، كما كان الأمر فيما يتعلق بقوانين الحياة قبل أن ينشأ العلم الذى يدرسها ويجب أيضا أن يكون هذا العالم على استعداد للقيام بكشوف جديدة سيحار لها، وسوف تبدو له هذه بمظهر الغرابة ولكن مازال علم الاجتماع بعيدًا عن الوصول إلى هذه المرحلة من النضج العقلى، فعلى حين يشعر عالم الطبيعة شعورًا قويًا بما تجابهه به الظواهر من مقاومة لا يستطيع التغلب عليها إلا بمشقة بالغة يبدو لنا فى الواقع أن عالم الاجتماع يجول وسط أمور يدركها العقل مباشرة لوضوحها الشديد؛ وذلك لأننا نراه يميل إلى البت فى أشد المسائل الاجتماعية غموضًا بنوع من الاستخفاف بخطرها. إن معلوماتنا فى الوقت الحاضر لا تسمح لنا بالوقوف على حقيقة الظواهر الاجتماعية الرئيسية كالأسرة والدولة وحق الملكية والعقود والعقاب والمسئولية ونكاد نجهل جهلاً تامًا الأسباب التى تخضع لها هذه الظواهر، كما أننا نجهل الوظائف التى تؤديها، والقوانين التى نخضع لها فى تطورها ومع ذلك فإنه يكفى أن يتصفح المرء ما كتبه علماء الاجتماع عن هذه الظواهر لكى يتحقق من ضعف الشعور بذلك الجهل وتلك الصعوبات؛ وذلك لأن المرء لا يعتقد أنه مضطر فقط إلى إصدار حكم عام يحل به، فى نفس الوقت، هذه المشاكل، ولكنه يعتقد أيضا أنه يستطيع إدراك حقيقة أشد الظواهر الاجتماعية تركيبًا، وذلك لمجرد أنه يكتب عنها عدة صفحات أو عدة جمل ويكفى ذلك للدلالة على أن مثل هذه النظريات لا تعبر عن الظواهر التى لا يستطيع المرء معرفة حقيقتها بمثل هذه السرعة، وإنما تعبر عن الفكرة التى كونها واضعو هذه النظريات عن الظواهر قبل الشروع فى دراستها. حقًا، إن الفكرة التى نكونها لأنفسنا عن العادات

الاجتماعية أى عن حالتها الراهنة وعما يجب أن تكون عليه فى المستقبل عامل من عوامل تطورها، ولكن هذه الفكرة نفسها ظاهرة اجتماعية لا يمكن تحديدها تحديداً مناسباً إلا إذا درست هى الأخرى دراسة «موضوعية» أى من الخارج، وذلك لأنه لا يهمنا أن نقف هنا على الطريقة التى يتبعها الفرد فى فهم إحدى الظواهر الاجتماعية، وإنما يعنينا أن نعرف الفكرة التى تكونها الجماعة لنفسها عن هذه الظاهرة بعينها؛ وذلك لأن فكرة الجماعة هى وحدها التى تؤثر، فى الحقيقة، من الناحية الاجتماعية ولا نستطيع معرفة هذه الفكرة بمجرد ملاحظتنا لشعورنا الداخلى، وذلك لأنها لا توجد بتمامها فى شعور أى فرد منا، ومن ثم فإننا مضطرون إلى البحث عن بعض العلامات الخارجية التى تقربها إلى فهمنا. ومن جهة أخرى، فإن هذه الفكرة الاجتماعية لا تنشأ من العدم؛ بل هى نتيجة لأسباب خارجية لابد لنا من معرفتها لكى نستطيع تقدير الوظيفة التى ستؤديها هذه الفكرة فيما بعد، فمهما أجهد المرء نفسه فهو مضطر إلى العودة، فى نهاية الأمر، إلى نفس الطريقة السابقة.

- ٢ -

وهناك قضية أخرى لم تكن أقل حظًا بالمناقشة العنيفة من القضية السابقة، وهى تلك القضية التى تقول إن الظواهر الاجتماعية أشياء خارجية بالنسبة إلى شعور الأفراد. حقًا، إن الناس يسلمون لنا اليوم طوعا بوجود فروق فاصلة بين كل من الحياة النفسية لدى الفرد والحياة النفسية لدى المجتمع وأكثر من ذلك فإنا نستطيع القول بأن الاتفاق على هذه المسألة يكاد يكون عامًا على أقل تقدير، إن لم يمكن على سبيل الإجماع وليس هناك اليوم بين علماء الاجتماع من ينكر على علم الاجتماع ذاتيته الخاصة التى تميزه عن غيره من العلوم ولكن لما لم يكن بد من وجود الأفراد حتى يوجد المجتمع فإنه يبدو للعامة من الناس أنه ليس من الممكن أن تحل الحياة الاجتماعية مكانًا آخر غير شعور الفرد، وإلا بدت معلقة فى الهواء أو سابحة فى الفضاء[1] ومع ذلك فإن هذه القضية التى يأبى بعض

(١) ومن جهة أخرى فليست هذه القضية صادقة بصفة عامة، فإن المجتمع لا يضم الأفراد فحسب؛ بل يحتوى أيضا على الأشياء المادية التى تعد عناصر جوهرية فيه ولكن الأفراد وحدتهم هم فى الحقيقة العناصر الفعالة فى المجتمع. (انظر ثالثًا من الفصل الخامس)

الناس التسليم بصحتها فيما يمس الظواهر الاجتماعية قضية يُعترف عادة بصحتها فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية الأخرى، ذلك بأنه إذا تفاعلت بعض العناصر فيما بينها فنشأ عن اتحادها بعض الظواهر الجديدة فإنه يجب علينا القول بأن هذه الظواهر الأخيرة لا توجد فى كل عنصر من تلك العناصر على حدة؛ بل توجد فى الكل الذى نشأ بسبب اتحادها وكما أن الخلية الحية لا تحتوى على شىء آخر غير الجزئيات المعدنية كذلك المجتمع لا يضم شيئًا آخر غير الأفراد ومع ذلك فإنه من المستحيل، بداهة، أن تحتوى ذرات الهيدروجين أو الأكسوجين أو الكربون أو الآزوت على الظواهر المميزة للحياة؛ وإلا فكيف يمكن أن توجد الحركات الحيوية داخل هذه العناصر غير الحية؟ وهل من المستطاع من جهة أخرى توزيع الخواص البيولوجية بين هذه العناصر؟ إنه لمن المستحيل أن توجد هذه الخواص فى كل عنصر من هذه العناصر على حد سواء؛ وذلك لأن هذه العناصر تختلف فى طبيعتها، فالكربون غير الأزوت ومن ثم فإنه لا يمكن التسليم بحال ما بأن كل مظهر من مظاهر الحياة وكل خاصة من خواصها الرئيسية تتجسد فى طائفة معينة من الذرات وليس من الممكن تجزئة الحياة على هذا النحو؛ فإن الحياة وحدة لا تتجزأ وبناء على ذلك فلا يمكن إلا أن تتخذ الحياة المادة الحية بأسرها مستقرًا لها فهى توجد فى «الكل»، ولا توجد فى الأجزاء؛ وليست الجزئيات غير الحية فى الخلية هى التى تتغذى وتتوالد أو تحيا فى جملة القول، وإنما هى الخلية برمتها التى تؤدى هذه الوظائف جميعها ومن الممكن تكرار ما ذكرناه عن الحياة بصدد جميع المركبات الممكنة فإن صلابة البرونز لا ترجع إلى طبيعة النحاس أو القصدير أو الرصاص، أى إلى أحد هذه العناصر المرنة الرخصة التى نستخدمها فى الحصول على البرونز، وإنما ترجع تلك الصلابة إلى طبيعة المركب الناشىء عن تفاعل تلك العناصر جميعها كذلك لا توجد سيولة الماء أو خواصه، غذائية كانت أم غير غذائية، فى كل من الأكسوچين والهيدروچين على حدة، وإنما توجد فى المادة التى تنشأ بسبب اتحاد هذين الغازين.

فليس لنا حينئذ إلا أن نطبق هذا المبدأ على علم الإجماع. فإذا سلم الناس بأن هذا المركب الفريد فى جنسه الذى يتكون منه كل مجتمع يؤدى إلى وجود

بعض الظواهر الجديدة التى تختلف فى طبيعتها عن الظواهر النفسية التى تمر بشعور الأفراد، كل منهم على حدة، فلابد لهم من التسليم أيضا بأن هذا النوع الجديد من الظواهر لا يوجد فى أجزاء المجتمع، ونعنى بها أفراده، وإنما يوجد فى نفس المجتمع الذى أوجدها وبناء على ذلك فإن هذه الظواهر تكون خارجة عن شعور الأفراد حالة تفرقهم، كما أن الخواص النوعية للحياة توجد خارج المواد المعدنية التى يتركب منها الكائن الحى وليس من الممكن أن يرجع المرء تلك الخواص الحيوية إلى تلك المواد المعدنية دون أن يقع فى التناقض؛ وذلك لأن هذه الخواص الحيوية تقتضى وجود شىء آخر غير تلك المواد، كما يدل على ذلك تعريفها، فهذا سبب جديد يبرر ما سنذهب إليه، فيما بعد، من التفرقة بين كل من علم الاجتماع وعلم النفس، ونعنى بهذا الأخير علم عقلية الفرد ذلك بأن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عنها أيضا من حيث المادة التى تتكون منها وهى لا تتطور فى نفس البيئة، ولا تخضع لنفس الشروط التى تخضع لها الظواهر الثانية وليس معنى ذلك أن الظواهر الاجتماعية ليست ظواهر نفسية هى الأخرى على نحو ما؛ وذلك لأنها تنحصر هى أيضا فى ضروب من التفكير والسلوك.

ولكن الحالات النفسية التى تمر بشعور الجماعة تختلف فى طبيعتها عن الحالات التى تمر بشعور الفرد، وهى تصورات من جنس آخر وتختلف عقلية الجماعات عن عقلية الأفراد، ولها قوانينها الخاصة بها، ومن ثم فمهما يكن من طبيعة الصلات التى قد تربط من جهة أخرى بين علم النفس وعلم الاجتماع فإن كلا منهما يتميز عن الآخر بوضوح تام، أى على النحو الذى ينبغى لعلمين أن يتميز أحدهما عن الآخر.

ومع ذلك فإننا نستطيع التفرقة بين هذين العلمين من هذه الجهة على نحو قد يلقى شيئًا من الضوء على هذه المناقشة فيما بعد. فإنه يبدو لنا أنه من البديهى كل البداهة أن المرء لا يستطيع تفسير «مادة» الحياة الاجتماعية بعوامل نفسية محضة، أى ببعض حالات الشعور الفردى فإن التصورات الاجتماعية لا تعبر فى الواقع عن شىء آخر غير تفكير الجماعة فى الصلات التى تربطها بالأشياء التى تؤثر فيها. إن تركيب الجماعة مخالف لتركيب الفرد، كما تختلف طبيعة الأشياء

التى تؤثر فيها عن طبيعة العوامل التى تؤثر فيه وليس من الممكن أن تكون التصورات التى لا تعبر عن نفس الأشياء ولا عن نفس الأشخاص خاضعة لنفس الأسباب، ولذا فإذا أردنا فهم الفكرة التى يكوّنها المجتمع عن نفسه، وعن العالم الذى يحيط به فلابد لنا من دراسة طبيعة هذا المجتمع لا طبيعة أفراده، فإن الرموز التى يتخذها المجتمع شعارًا يستعين به على التفكير فى ذاته تختلف باختلاف الحالات التى يوجد فيها. فإذا تصور المجتمع، مثلاً، أنه ينحدر من سلالة حيوان أسطورى، واتخذ هذا الحيوان شعارًا له، فمعنى ذلك أنه يتألف من إحدى تلك الجماعات الخاصة التى نطلق عليها اسم العشيرة، أما إذا استعاض عن هذا الحيوان الأسطورى بجد إنسانى أسطورى، هو الآخر، فمعنى ذلك أن طبيعة العشيرة قد تغيرت وإذا تخيل المجتمع وجود آلهة أخرى أسمى مقامًا من آلهته المحلية والعائلية، واعتقد أنها تسيطر على تلك الآلهة الأخيرة، فمعنى ذلك أن الطوائف المحلية التى يتكون منها هذا المجتمع قد أخذت تميل إلى التركز، وتتجه إلى تكوين وحدة اجتماعية وأن درجة التركز التى يدل عليها وجود معبد يضم جميع الآلهة (Pantheon) تقابل درجة التركز التى وصل إليها المجتمع فى ذلك الوقت نفسه، وإذا لم يرتض هذا المجتمع بعض ألوان السلوك فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أنها تخدش بعض عواطفه الأساسية وتقوم هذه العواطف على أساس من طبيعة المجتمع، كما أن عواطف الفرد ترجع إلى تركيبه الطبيعى وتكوينه العقلى. ومن ثم فلو سلمنا جدلا بأن علم النفس كشف لنا الستار عن جميع أسراره الخفية فإنه لن يتمكن من حل أى مشكلة من تلك المشاكل سالفة الذكر، وذلك لأنها ترتبط بطائفة من الظواهر التى يجهلها هذا العلم.

وإذا اعترف الناس باختلاف طبيعة كل من الحالات النفسية الفردية والاجتماعية فإنه يجوز لنا أن نتساءل: أولا: أليس من الممكن، على الرغم من هذا الاختلاف، أن تتشابه كل من التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية من جهة أن كل منهما تصورات على حد سواء؟ ثانيا: أو ليس من الممكن، بناء على هذا التشابه، أن توجد قوانين مشتركة تخضع لها كل من التصورات الفردية والاجتماعية؟ إن الأساطير والقصص الشعبى والآراء الدينية، بمختلف أنواعها،

والمذاهب الخلقية تعبر عن حقيقة تختلف عن الفكرة التى يكوّنها الفرد لنفسه عن هذه الظواهر ولكنه من الممكن أن تكون الطريقة التى تتبعها هذه التصورات، فى تجاذبها وتنافرها، واجتماعها وتفرقها مستقلة عن طبيعة العناصر الداخلة فى تركيبها، بحيث يمكن إرجاعها إلي إحدى صفاتها العامة، وهى أنها جميعها تصورات نفسية وعلى الرغم من اختلاف طريقة تركيب هذه التصورات الاجتماعية عن طريقة تركيب التصورات الفردية فإنه من الممكن أن تكون العلاقات التى تربط بينها من جنس العلاقات التى تربط بين الظواهر النفسية لدى الأفراد من إحساسات وصور ومعانٍ ألا يجوز لنا أن نعتقد أن كلاً من الاقتران والتشابه والتضاد والتناقض من الوجهة المنطقية يؤدى نفس الوظيفة سواء أكانت التصورات التى تخضع لهذه القوانين فردية أم اجتماعية. وهكذا فإن المرء ينتهى إلى اعتقاد أنه من الممكن أن ينشأ علم نفس شكلى بمعنى الكلمة، بحيث يكون نقطة اتصال بين علم النفس الفردى وبين علم الاجتماع وربما كان هذا هو السبب فيما يشعر به بعض المفكرين من الحرج الذى يمنعهم من التفرقة بين هذين العلمين تفرقة واضحة جدا.

وإذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا بأنه ليس من الممكن بناء على ما وصلت إليه معلوماتنا فى الوقت الحاضر أن يجد المرء جوابًا حاسمًا على السؤال الذى وضعناه على النحو سالف الذكر فإن ما نعرفه عن طريقة ترابط المعانى لدى الفرد لا يخرج، فى الواقع، عن بعض القضايا شديدة العموم والغموض، وهى تلك القضايا التى يطلق عليها لناس عادة اسم قوانين «ترابط المعانى». أما قوانين التفكير الاجتماعى فإنها ما زالت مجهولة حتى يومنا هذا إلى أكبر حد وما زال علم النفس الاجتماعى (Psyhcologie Sociale)، الذى كان ينبغى له أن يقوم بتحديد هذه القوانين، مجرد كلمة تدل على شتى ألوان المعانى العامة الغامضة المهوشة التى لا تنصب على موضوع معين بالذات، وأن الواجب الذى ينبغى القيام به فى هذا الصدد هو أن نبحث عن طريقة تداعى التصورات الاجتماعية وتنافرها، واتحادها وافتراقها، وذلك بأن نقارن بين الديانات الأسطورية والقصص والتقاليد الشعبية، ومع أن هذه المشكلة جديرة بأن تثير حب الاطلاع لدى

الباحثين فإنه ربما كان من العسير علينا القول بأن بعض العلماء قد بدأوا فى معالجتها بالفعل، وما دمنا لم نهتد بعد إلى الكشف عن بعض هذه القوانين فإنه يستحيل علينا بداهة أن نعلم بصفة لا تقبل الشك حقيقة الأمر فى المسألة الآتية وهى: أيمكن القول بأن هذه القوانين نسخة مكررة من قوانين علم النفس أم هى قوانين من جنس آخر؟

ومع ذلك فلئن أعوزنا اليقين من هذه الناحية فإنه من المحتمل، على أقل تقدير، ألا تكون أوجه الخلاف بين هذين النوعين من القوانين أقل وضوحًا من أوجه الشبه بينهما، إذا كان ثمة أوجه شبه بينهما! فإنه يبدو لنا فى الواقع أنه من المستحيل ألا تتأثر طريقة تركيب هذه التصورات بطبيعية العناصر التى تتكون منها. حقا يتحدث علماء النفس أحيانًا عن قوانين «ترابط المعانى» على اعتبار أنها تصدق على جميع التصورات الفردية ولكن ليس هناك ما هو أقل احتمالاً للصدق من هذا القول ذلك بأن الصور الخيالية لا تتركب فيما بينها كما تتركب الإحساسات، ولا تتبع المعانى الكلية فى ذلك نفس الطريقة التى تتبعها الصور الخيالية ولو أن علم النفس كان أكثر تقدمًا مما هو عليه الآن لاستطاع أن يتحقق، دون ريب ما، من هذا الأمر، وهو أن لكل طائفة من الحالات النفسية قوانينها المجردة الخاصة بها، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب علينا ـ من باب أولى ـ أن نتوقع الحقيقة الآتية، وهى أن القوانين التى تخضع لها كل طائفة من حالات التفكير الاجتماعى من جنس قائم بذاته كهذا التفكير نفسه. ومهما كانت معرفة المرء بهذا النوع من الظواهر ضئيلة جدا فإنه من العسير عليه حقيقة ألا يشعر بأن هذا التفكير من جنس قائم بذاته؛ أليس هذا هو السبب حقيقة فيما يبدو لنا من شدة غرابة الطريقة الخاصة التى تتبعها التصورات الدينية (وهى أمور اجتماعية من الطبقة الأولى) حين تمتزج أو تفترق، وحين يتحول بعضها إلى بعضها الآخر فيؤدى ذلك إلى نشأة ديانات متناقضة فيما بينها ومضادة إلى أكبر حد، لما يؤدى إليه عادة تفكيرنا الشخصى بصدد هذه الآراء؟ وحينئذ فلو كان الأمر كما يظن بعض الناس من أن بعض القوانين التى تخضع لها عقلية الجماعة تشبه بالفعل بعض القوانين التى اهتدى علماء النفس إلى تقريرها؛ فليس معنى

ذلك أن القوانين الأولى مجرد حالة خاصة من القوانين الثانية؛ بل معناه أنه يوجد إلى جانب أوجه الخلاف المهمة بين هذين النوعين من القوانين أوجه شبه يمكن استنباطها فيما بعد بعملية التجريد؛ ولكن ما برحت هذه الأوجه الأخيرة مجهولة حتى الوقت الحاضر.

ويكفى هذا للدلالة على أنه لا يجوز لعالم الاجتماع، بحال ما أن يستعير من علم النفس بعض قضاياه لكى يطبقها، دون تحوير، على الظواهر الاجتماعية، بل لابد له من دراسة التفكير الاجتماعى برمته، أى شكلاً وموضوعًا، فى ذاته ولذاته ويجب عليه أن يشعر خلال ذلك بما ينطوى عليه هذا التفكير من صفات خاصة به. ومن الواجب أيضًا أن يدع المرء للمستقبل مهمة البحث عن مدى الشبه بين هذا التفكير وتفكير الفرد؛ أضف إلى ذلك أن البت فى هذه المشكلة يرجع بالأحرى إلى الفلسفة العامة وإلى علم المنطق، لا إلى علم الاجتماع(١).

-٣-

وبقى علينا أن نتحدث قليلاً عن التعريف الذى حددنا به الظواهر الاجتماعية فى الفصل الأول من هذا الكتاب. فقد قلنا هناك بأن هذه الظواهر تنحصر فى ضروب من السلوك والتفكير التى يمكن تمييزها عن غيرها بالعلامة الخاصة الآتية، وهى أنها تستطيع التأثير فى شعور الأفراد تأثيرًا قهريًا، وقد أثار هذا الموضوع شبهة يجدر بنا أن نشير إليها.

فإن الناس لما كانوا قد ألفوا كل الألف تطبيق ضروب التفكير الفلسفى على الأمور الاجتماعية فقد خيّل، فى كثير من الأحيان، إلى بعض الناس أن تعريفنا المبدئى لهذه الظواهر ليس سوى وجهة نظرة فلسفية أردنا أن نفسر بها الظاهرة الاجتماعية، وقد قال هؤلاء إننا نفسر الظواهر الاجتماعية وبخاصة القهر (La Contrainte) كما أن تارد (Tarde) يفسرها بالمحاكاة. ولكن ما أبعدنا عن مثل هذا

(١) وإنا لا نرى فائدة فى أن نبين فى هذا الصدد أن القول بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية من الخارج يبدو أمرًا بديهيًا كل البداهة، ذلك لأن هذه الظواهر نتيجة لمركبات يتم تكوينها خارج شعور كل فرد منا ، وليس من الممكن أن ندرك هذه المركبات، ولو بصورة غامضة، على النحو الذى ندرك به الظواهر النفسية الداخلية.

الطموح؛ فإنه لم يتطرق إلى ذهننا أبدًا أنه من المستطاع أن يرمينا بعضهم بهذه النزعة الفلسفية، وبخاصة لأنها تتنافى، إلى أكبر حد، مع كل طريقة علمية، فما كنا نرمى إلى تقرير وجهة نظر فلسفية نتخذها وسيلة إلى الوقوف، لأول وهلة، على نتائج علم الاجتماع، ولكنا أردنا فقط أن نبين العلامات الخارجية التى يمكن الاستعانة بها على معرفة الظواهر التى يجب على عالم الاجتماع أن يدرسها، وأردنا بيان هذه العلامات سالفة الذكر لكى يستطيع هذا العالم ملاحظتها حيثما وجدت، ولكى لا يخلط بينها وبين غيرها من الظواهر؛ ومعنى ذلك أننا كنا نريد تحديد مجال البحث على أكمل وجه ممكن، لإدراك الظواهر الاجتماعية بنوع من الحدس العقلى الرفيع (Intution intellectuelle) ولذا فإنا نوسع الصدر عن طيب خاطر للنقد الذى وجه إلى هذا التعريف، حينما قال عنه بعض الناس إنه لا يعبر عن جميع خواص الظاهرة الاجتماعية، وليس تبعًا لذلك بالتعريف الوحيد الذى يمكن تحديد الظواهر الاجتماعية به، ولا يحتوى هذا القول فى الواقع على أى تناقض وذلك لأنه ليس ثمة سبب يدعونا إلى القول بأن الظاهرة لا تحتوى إلا على خاصة مميزة واحدة[1]. ولكن الذى يهمنا هنا، قبل كل شىء، هو أن نختار الخاصة التى تبدو لنا أكثر ملاءمة من غيرها للغرض الذى نريد تحقيقه وأكثر من ذلك، فإنه من الممكن جدا أن يستخدم المرء عدة خواص فى نفس الوقت، وذلك بناء على ما تقتضيه الظروف وهذا هو عين ما اعترفنا به نحن أنفسنا من قبل، فقد قلنا فى بعض الأحيان بأنه من الواجب أن يلجأ المرء إلى هذه الوسيلة

---

(١) مما يدل على أن قوة القهر التى نصف بها الظاهرة الاجتماعية ليست كل ما يميز هذه الظاهرة عن غيرها أن هذه الصفة نفسها تبدو أحيانا بمظهر مضاد، فالنظم الاجتماعية تفرض نفسها علينا، ولكننا نتمسك بها طوعًا فى نفس الوقت فهى تجبرنا، ولكننا نتعلق بأهدابها وهى تقهرنا على بعض الأمر فنجد أن منفعتنا تنحصر فى تأدية هذه الظواهر لوظائفها، وفى هذا القهر نفسه وهذا هو التضاد الذى نبه علماء الأخلاق، فى كثير من الأحيان، إلى وجوده بين كل من معنى الخير والواجب، وهما المعنيان اللذان يعبران عن مظهرين مختلفين من مظاهر الحياة الخلقية، مع أنهما مظهران حقيقيان فى نفس الوقت ويرجع السبب فى أننا لم نعتمد فى تعريف الظواهر الاجتماعية على هذا النوع الخاص من الحب المفرض وغير المفرض فى آن واحد إلى أن هذا الحب لا يعبر عن نفسه ببعض العلاقات الخارجية التى يمكن إدراكها بسهولة وأن الخير يحتوى على عناصر أشد لصوقًا بالنفس وصلة بها مما يحتوى عليه الواجب ومع ذلك فإنه لعسير على المرء أن يحدد العناصر التى تدخل فى معنى الخير.

فى علم الاجتماع؛ وذلك لأنه ليس من الممكن أن يتعرف المرء بسهولة على خاصة القهر أحيانا (انظر نهاية الفصل الأول) ولما كنا بصدد البحث عن تعريف مبدئى للظواهر الاجتماعية؛ فقد وجب علينا أن نتمكن من الوقوف على الخواص التى نستخدمها فى وضع هذا التعريف، ومن ملاحظتها قبل البدء فى الدراسة. ولكن هذا الشرط نفسه لا يتحقق فى التعاريف الأخرى التى أراد أصحابها أن يعارضوا بها تعريفنا للظواهر الاجتماعية فلقد عرّف بعضهم مثلا هذه الظواهر بأنها «كل ما يحدث فى المجتمع وما يصدر عنه»، أو بأنها «كل ما يهم المجتمع وما يؤثر فيه على نحو ما» ولكن لما كان علم الاجتماع لم يزل بعد فى أولى مراحله؛ فلن يستطيع المرء أن يجد حلا نهائيا للمسألة الآتية وهى: هل المجتمع سبب فى وجود ظاهرة بعينها أم لا؟ وهل تؤدى هذه الظاهرة نفسها إلى بعض النتائج الاجتماعية؟ فليس من الممكن حينئذ أن يستخدم المرء هذه التعاريف كوسيلة إلى تحديد موضوع هذا العلم الناشىء، ولابد للمرء إذا أراد استخدام هذه التعاريف من أن يكون قد تقدم فى دراسة الظواهر الاجتماعية تقدمًا كبيرًا، وأن يكون قد اهتدى من قبل إلى معرفة بعض الوسائل التى ترشيده إلى مكان هذه الظواهر.

وقد رأى بعض المعترضين أن تعريفنا غير جامع، بينما وجد بعضهم الآخر أنه غير مانع إلى أقصى حد، وأنه يكاد يصدق على جميع الكائنات وقد وجه بعضهم فى الواقع الاعتراض الآتى وهو: أن كل بيئة طبيعية تباشر نوعًا من القهر على الكائنات التى تخضع لتأثيرها؛ وذلك لأن هذه الكائنات مضطرة إلى التكيف بتلك البيئة إلى حد ما.

ولكن الخلاف الذى يفصل بين هذين النوعين من القهر هو عين الخلاف الذى يفصل بين البيئة الاجتماعية والبيئة الطبيعية. وذلك لأنه ليس من الجائز أن يخلط المرء بين الضغط الذى يقوم به جسم، أو تقوم به عدة أجسام، على بعض الأجسام الأخرى، أو على إرادة الإنسان، وبين الضغط الذى يباشره شعور الجماعة على شعور كل عضو من أعضائها. فإن القهر الاجتماعى يمتاز، على وجه الخصوص، بأنه نتيجة لنفوذ بعض التصورات النفسية، لا لأنه نتيجة لصلابة بعض المركبات المادية. حقا إن العادات الفردية أو الوراثية تمتاز، هى

الأخرى، إلى حد ما بنفس هذه الخاصة؛ وذلك لأنها تسيطر على الفرد، وتلزمه ببعض العقائد والتقاليد ولكن هذه العادة لا تسيطر على المرء إلا من الداخل؛ وذلك لأنها توجد بتمامها فى كل فرد على حدة وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعقائد والتقاليد الاجتماعية؛ لأنها تسيطر علينا من الخارج ومن ثم فإن سيطرة كل من هذين الأمرين تختلف، فى واقع الأمر، أشد اختلاف عن سيطرة الآخر.

ويجب على الباحث، من جهة أخرى، ألا يعجب من أن الظواهر الطبيعية تشبه الظواهر الاجتماعية من جهة أنها تحتوى، باعتبار آخر، على نفس الخاصة التى استخدمناها فى تعريف الظواهر الأخيرة، وذلك لأن هذا التشابه يرجع إلى هذا السبب اليسير، وهو أن هذه الظواهر أشياء حقيقية، سواء أكانت طبيعية أم اجتماعية، فإن لكل شىء حقيقى طبيعة خاصة تفرض نفسها وتجبر المرء على أن يحسب لها حسابها، ولا يستطيع قهرها أبدًا تمام القهر، حتى لو تمكن من محو الآثار التى تترتب عليها. وهذه هى، فى الحقيقة، أهم العناصر الأساسية التى ينطوى عليها معنى القهر الاجتماعى ؛لأن هذا القهر لا يتضمن شيئًا آخر غير المعنى الآتى وهو: أن ضروب السلوك والتفكير الاجتماعيين أشياء حقيقية توجد خارج ضمائر الأفراد الذين يجبرون على الخضوع لها فى كل لحظة من لحظات حياتهم، فهذه الضروب أشياء ذات وجود قائم بنفسه ويجدها الفرد تامة التكوين منذ ولادته، وهو لا يستطيع القضاء عليها أو تغيير طبيعتها؛ لذا فإنه يجبر على أن يحسب لها حسابها وأنه لمن العسير عليه كل العسر (ولا نقول من المستحيل) أن يغير أشكالها؛ لأنها تسهم، إلى حد ما، فى خلق كل من النفوذ المادى والأدبى الذى يباشره المجتمع على أفراده؛ حقًا إن الفرد يساهم بنصيب ما فى تكوين الظواهر الاجتماعية ولكن ليس من الممكن أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلا بشرط أن يقوم عدة أفراد، على الأقل، بعمل مشترك بينهم، وإلا بشرط أن يؤدى عملهم هذا إلى نتيجة من نوع جديد، ولكن لما كان هذا العمل المشترك يتم خارج شعور كل فرد منا (وذلك لأنه نتيجة لعدد كبير من الضمائر الفردية) فإنه يؤدى بالضرورة إلى تثبيت وتقرير بعض الضروب الخاصة من السلوك والتفكير، وهى تلك الضروب التى توجد خارجة عنا، والتى لا تخضع لإرادة أى فرد منا على حدة

ويمكن التعبير، إلى حد كبير من الدقة، عن هذا النوع الجديد من الظواهر بلفظ أشار إليه بعض علماء الاجتماع(۱)، وهو لفظ «نظام» ـ ولكن لابد لنا من التوسع فى مفهوم هذا اللفظ وحقيقة يستطيع المرء إطلاق هذا المصطلح، دون أن يشوه معناه، على جميع المعتقدات وعلى جميع ضروب السلوك التى تفرضها الحياة الاجتماعية. ويمكن تعريف علم الاجتماع، فى هذه الحال، بأنه علم النظم الذى يبحث فى طريقة نشأتها وفى وظائفها(۲).

ويبدو لنا أنه ليس من المجدى فى شىء أن نناقش الاعتراضات الأخرى التى أثارها هذا الكتاب؛ وذلك لأنها لا تمس أى نقطة جوهرية فى طريقتنا ولا يتأثر اتجاهنا العام فى هذه الطريقة باختلاف الأساليب التى فضلنا بعضها على بعض، إما لتصنيف النماذج الاجتماعية، وإما للتفرقة بين الظواهر الاجتماعية السليمة وبين الظواهر الاجتماعية المعتلة. وإنا لنرى من جهة أخرى أن هذه الاعتراضات قد جاءت، فى أكثر الأحيان، من أن بعض الناس يرفضون التسليم، أو لا يسلمون تسليمًا تامًا، بصحة مبدئنا الأساسى القائل بأن للظواهر الاجتماعية وجودًا واقعيًا خاصًا بها. وحينئذ فإن جميع آرائنا تعتمد، فى نهاية الأمر على هذا المبدأ ويمكن إرجاعها إليه وهذا هو السبب الذى يدعونا إلى اعتقاد أنه لابد لنا من توضيح هذا المبدأ من جديد توضيحا تاما؛ وذلك بأن نجرده من كل المسائل الثانوية المتعلقة به وإنا لواثقون من هذا الأمر، وهو أننا لم

(۱) Voir Art. Sociologie de la Grande Encyclopedie, Par MM. Fauonnet et Mauss.

(۲) ولا يترتب على قولنا بأن المعتقدات والعادات الاجتماعية تقتحم شعورنا من الخارج على هذا النحو أننا نتقبلها قبولا سلبيا، دون أن ندخل عليها بعض التعديل؛ لأننا نطبع النظم الاجتماعية بطابعنا الشخصى حينما ننكر فيها وحينما نجعلها جزءًا من شعورنا، وهذا مثيل بما يحدث بالنسبة إلى الصور التى نكونها لأنفسنا عن العالم الحسى. فإن كل امرىء منا يلون هذا العالم بلونه الخاص حين يفكر فيه. ومن قبيل ذلك أنه من الممكن أن يتكيف عدة أفراد مختلفين فيما بينهم ببيئة طبيعية واحدة. وهذا هو السبب فى أن كل فرد منا يستطيع، إلى حد ما، اختيار مذهبه الخلقى أو الدينى أو مشربه فى السلوك وليست هناك ظاهرة اجتماعية ما إلا وتحتمل طائفة كبيرة من الفروق اليسيرة لدى الأفراد ولكن هذه الفروق تظل محصورة، على الرغم من ذلك، فى دائرة ضيقة جدا، وهى معدومة أو ضعيفة جدا فيما يتعلق بالظواهر الدينية والخلقية التى ينظر المجتمع إلى الانحراف عن النموذج المتوسط فيها على أنه جريمة، ولكن هذه الفروق أوسع مدى من ذلك فى كل ما يتعلق بالحياة الاقتصادية ومع ذلك فإننا نجد، إن عاجلا أو آجلا، حتى فيما يتعلق بهذه الظواهر الأخيرة حدًا لا يمكن تجاوزه.

نخرج قط على تقاليد علم الاجتماع حين نسبنا إلى هذا المبدأ تلك الأهمية الكبرى؛ وذلك لأن هذا المبدأ كان فى الواقع سببًا فى نشأة علم الاجتماع بأسره. وحقيقة ما كان لهذا العلم أن يخرج إلى حيز الوجود إلا منذ ذلك الوقت الذى شعر فيه بعض المفكرين شعورًا غامضًا بأن الظواهر الاجتماعية «أشياء» ذات وجود حقيقى وبأنه يمكن دراستها، وإن لم تكن أشياء مادية بمعنى الكلمة. وما كان للمرء أن يصل إلى التفكير فى إمكان البحث عن حقيقة هذه الظواهر إلا بشرط أن يكون قد علم، قبل ذلك، أنها توجد بالفعل وأن طبيعتها لا تخضع لأى إرادة فردية، وأنها منبع لبعض العلاقات الضرورية. ومن ثم فليس تاريخ علم الاجتماع إلا تاريخ ذلك المجهود الطويل الذى أراد الباحثون أن يوضحوا به ذلك الشعور الغامض سالف الذكر، وأن يستنبطوا منه جميع النتائج التى كان ينطوى عليها. ولكن سيرى المرء، عقب قراءته لهذا الكتاب، وعلى الرغم من التقدم الكبير الذى تمكن الباحثون من تحقيقه فى هذه الناحية، أن علم الاجتماع ما زال يحتوى على بقايا عديدة من المبدأ القائل بأن الإنسان مركز الكون، وهو المبدأ الذى يحول دون تقدم علم الاجتماع وغيره من العلوم، وذلك لأنه لا يطيب للمرء أن يتخلى عن سلطته المزعومة التى لا حد لها، ونعنى بها تلك السلطة التى يدعيها المرء لنفسه فى توجيه الظواهر الاجتماعية. وهناك سبب آخر يساعد على بقاء هذا المبدأ، وهو أنه يبدو للمرء، من جهة أخرى، أن التسليم بوجود قوى اجتماعية حقيقية يوجب عليه بالضرورة أن يخضع لتأثيرها، دون أن يستطيع إدخال أى تغيير عليها، وهذا هو السبب الذى يدعوه إلى إنكار وجودها. ولقد أثبتت له التجارب المتكررة أن هذه السيطرة المطلقة التى يحلو له أن يتبع سرابها الخادع كانت دائمًا سبب ضعفه، وأن سيطرته الحقيقية على الأشياء لم تبدأ إلا حينما اعترف بأن لهذه الأشياء طبيعتها الخاصة بها، وبعندما روض النفس على أن تتلمذ على هذه الظواهر حتى يستطيع الوقوف على أسرارها. ولكن هذه التجارب لم تغن عنه شيئا؛ فلقد تخلصت جميع العلوم الأخرى من هذا المبدأ الخاطئ، ولكنه ما زال يدافع للأسف عن نفسه بعنف شديد فى علم الاجتماع.

ومن ثم فما أشد الحاجة إلى تحرير هذا العلم من ذلك المبدأ نهائيًا، وهذا هو الهدف الأساسى الذى ترمى إليه جهودنا.

قواعد المنهج فى علم الاجتماع

مدخل

لم يهتم علماء الاجتماع اهتمامًا كبيرًا، حتى يومنا هذا، بتحديد وتعريف الطريقة التى يستخدمونها فى دراسة الظواهر الاجتماعية. وهكذا نجد أن مشكلة الطريقة لا تشغل حيزًا ما فى كل ما أنتجه «سبنسر». وذلك لأنه لم يكرس كتابه المسمى «المدخل إلى علم الاجتماع» - ذلك الكتاب الذى ربما خدعنا عنوانه - لبيان الطرق التى ينبغى استخدامها فى علم الاجتماع، ولكنه قصره على بيان الصعوبات التى تعترض نشأة هذا العلم، والأسباب التى تيسر له الخروج إلى حيز الوجود حقا إن «ستيوارت ملّ» قد اهتم اهتماما كبيرًا بمسألة الطريقة[1]. ولكنه لم يفعل شيئًا آخر سوى أن غربل بطريقته الجدلية كل ما قاله «أوجيست كونت» فى هذا الصدد، دون أن يزيد من عنده شيئًا جديدًا يمكن القول حقيقة بأنه إنتاج شخصى من جانبه. ومن ثم فإنا لا نكاد نجد فى هذا الموضوع سوى بحث فذ مهم، وهو أحد الفصول التى كتبها «أوجيست كونت» فى كتابه «دروس الفلسفة الوضعية»[2]».

ولكن ليس ثمة فى هذا الإهمال البين ما يدعو إلى العجب؛ فإن كبار علماء الاجتماع سالفى الذكر لم يكونوا قد خرجوا حقيقة من نطاق النظريات العامة التى تتعلق بطبيعة المجتمعات وبالعلاقات التى تربط العالم الاجتماعى بالعالم البيولوجى، أو التى تتصل بتقدم الإنسانية وأكثر من ذلك، فإن علم الأجتماع لدى

---

(١) Systeme de Logique I. VI ch VII - XII

(٢) Cours de philosophie Positive 2e edition, p 294 - 336

«سبنسر» لم يكن يرمى، على ضخامته، إلى شىء آخر غير التدليل على أن قانون التطور العام يصدق أيضًا على المجتمعات الإنسانية. ومن ثم فلم يشعر هؤلاء المفكرون بحاجة ماسة إلى استخدام بعض الطرق الخاصة المعقدة لكى يعالجوا بها مثل هذه المسائل الفلسفية. وذلك لأنه كان يكفى، فى هذه الحال، أن يقارن المرء بين مزايا كل من القياس والاستقراء، وأن يقوم بفحص مجمل عن المصادر العامة التى يمكن الاعتماد عليها فى البحوث الاجتماعية؛ ولهذا فقد بقى عدد كبير من المسائل المعلقة التى لا تجد حلاً كالمسائل الآتية: ما الحيطة التى يجب أن يتخذها الباحث فى أثناء ملاحظته للظواهر؟ وما الطريقة التى يجب اتباعها فى عرض المشاكل الاجتماعية الرئيسية؟ وما الاتجاه العام الذى يجب أن توجه فيه البحوث؟ وما الطرق الخاصة التى تسمح لهذه البحوث بأن تكون منتجة؟ وما القواعد التى يجب أن تحتل المقام الأول لدى إقامة الأدلة؟

لقد أتاحت لنا مجموعة من الظروف السعيدة أن نكرس جهودنا، منذ عهد مبكر جدا، للدراسات الاجتماعية. وقد مكنتنا هذه الظروف أيضا من جعل علم الاجتماع مادة أساسية للتدريس وينبغى أن نجعل الصدارة بين هذه الظروف للقرار المبدئى الذى قضى بإنشاء محاضرات منتظمة لعلم الاجتماع فى كلية الآداب «ببوردو»، على أن نقوم بإعطاء هذه المحاضرات. وقد استطعنا أن نخرج، بسبب ذلك، من حيز المسائل شديدة العموم لكى نأخذ فى معالجة عدد معين من المسائل الخاصة، ومن ثم فقد تدرجنا بطبيعة الأمر نفسه إلى ابتكار طريقة أكثر تحديدًا وأشد ملاءمة، حسب اعتقادنا، لما تمتاز به الظواهر الاجتماعية من طبيعة خاصة بها. وقد أردنا أن نعرض فى كتابنا هذا مجمل النتائج التى وصلنا إليها عن طريق دراستنا للظواهر الاجتماعية، وأن نضع هذه النتائج موضع المناقشة. حقا إن كتاب «تقسيم العمل الاجتماعى» (Division du travail social) يتضمن هذه النتائج، وهو الكتاب الذى نشرناه منذ عهد قريب ولكنا رأينا أن هناك شيئًا من الفائدة فى استخلاص هذه النتائج وفى تقديمها على حدة، وقد أرفقت بأدلتها وصورت بأمثلة استعرناها من الكتاب آنف الذكر، أو من بعض كتبنا الأخرى التى لم تنشر بعد. ومن ثم فمن المستطاع أن يصدر المرء حكمًا عادلاً على الاتجاه الذى نحاول أن نوجه فيه الدراسات الاجتماعية.

الفصل الأول
ما الظاهرة الاجتماعية؟

يجب علينا أن نعلم، قبل البدء فى البحث عن الطريقة التى تتناسب مع دراسة الظواهر الاجتماعية، حقيقة الظواهر التى يطلق عليها الناس هذا الاسم.

وهذا السؤال من الضرورة بمكان عظيم. فإن الناس يستخدمون كلمة اجتماعى دون كثير من الدقة، فهم يستخدمون هذا اللفظ عادة للدلالة تقريبا على جميع الظواهر التى توجد فى المجتمع لا لسبب إلا لأنها تنطوى، بصفة عامة، على بعض الفوائد الاجتماعية ولكن يمكننا القول، بناء على ذلك، بأنه ما من حادثة إنسانية إلا ويمكن أن نطلق عليها اسم «الظاهرة الاجتماعية» فإن كل فرد منا يشرب وينام ويأكل ويفكر، وللمجتمع كل الفائدة فى أن يؤدى الفرد هذه الوظائف بطريقة مطردة. ومن ثم فلو كانت هذه الأشياء ظواهر اجتماعية لما وجد موضوع خاص بعلم الاجتماع، ولاختلط مجال بحثه بمجال البحث فى كل من علم الحياة وعلم النفس. ولكن جميع المجتمعات تحتوى فى الواقع على طائفة محددة من الظواهر التى تتميز عن الظواهر التى تدرسها العلوم الطبيعية بصفات جوهرية.

فإنى حين أؤدى واجبى كأخ أو زوج أو مواطن، وحين أنجز العهود التى أبرمتها أقوم بأداء واجبات خارجية حددها العرف والقانون. وعلى الرغم من أن هذه الواجبات لا تتعارض مع عواطفى الشخصية، وعلى الرغم من أننى أشعر بحقيقتها شعورًا داخليًا، فإن هذه الحقيقة تظل خارجة عن شعورى بها وذلك لأننى لست أنا الذى ألزمت نفسى بها، ولكنى تلقيتها عن طريق التربية. ومن جهة

أخرى فإنه يتفق لنا، فى كثير من الأحيان، أن نجهل تفاصيل الواجبات التى نلزم بأدائها. ومن ثم فإننا نضطر إلى الرجوع إلى كتب القانون وإلى الثقات من مفسريه لكى نقف على حقيقة هذه الواجبات. وكذلك الأمر فيما يمس العقائد والطقوس الدينية، فإن المؤمن يجدها تامة التكوين منذ ولادته وإنما كانت هذه لعقائد أسبق فى الوجود من الفرد الذى يدين بها للسبب الآتى، وهو أن لها وجودًا خارجيًا بالنسبة إليه وأن مجموعة الألفاظ التى أستخدمها للتعبير عن أفكارى ومجموعة النقود التى أستعين بها على قضاء ديونى، والوسائل الاقتصادية التى أستخدمها فى علاقاتى التجارية، والتقاليد التى يجرى بها العرف فى مهنتى؛ كل هذه ظواهر اجتماعية تؤدى وظيفة مستقلة عن طريقة استخدامى إياها. وإذا استعرض المرء أفراد المجتمع واحدًا بعد آخر فإنه يستطيع تكرار ما سبق بصدد كل فرد منهم. فهذه إذن ضروب من السلوك والشعور التى تمتاز بخاصة يمكن ملاحظتها بسهولة، وهى أنها توجد خارج شعور الأفراد.

ولا توجد هذه الضروب من السلوك والتفكير خارج شعور الفرد فقط؛ بل إنها تمتاز أيضا بقوة آمرة قاهرة هى السبب فى أنها تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد أراد ذلك أم لم يرد. حقًا إننى لا أشعر بهذا القهر أو لا أكاد أشعر به حين أستسلم له بمحض اختيارى، وذلك لأن الشعور بالقهر فى مثل هذه الحال ليس مجديًا، ولكن ذلك لا يحول دون أن يكون القهر خاصة تتميز بها الظواهر الاجتماعية. ويدل على ذلك أن هذا القهر يؤكد وجوده بقوة متى حاولت مقابلته بالمقاومة. فإذا حاولت خرق القواعد القانونية فإنها تتصدى لمقاومتى بصور مختلفة؛ وذلك إما بأن تحول دون نفاذ فعلى إذا كان ثمة متسع من الوقت قبل وقوعه، وإما بأن تمحو ما يترتب عليه من الآثار أو تضعه فى قالب طبيعى إذا كان قد نفذ بالفعل، وكان جبره ممكنًا، وإما بأن تلزمنى بالإعراض عنه إذا لم يمكن جبره بحال. ويمكننا أن نستشهد - على سبيل المثال - بالقواعد الخلقية المحضة فإن شعور الجماعة يحول دون نفاذ أى فعل يتصدى لمهاجمة هذه القواعد، وذلك لأن هذا الشعور يعتمد على نوع من الرقابة التى يباشرها على سلوك المواطنين، ويستعين على ذلك ببعض العقوبات التى ترجع إليه حرية

التصرف فيها وفى بعض الحالات الأخرى يكون القهر أخف وطأة من ذلك، ولكن ليس معنى ذلك أن هذا القهر غير موجود فإنى إذا خرجت على العادات المرعية، ولم أقم وزنا للعرف المتبع فى وطنى وفى طبقتى بخصوص الزى، فإن ما أثيره من عاطفة السخرية، وما أبعثه حولى من الاشمئزاز ينتجان، ولو بصورة مخففة، نفس النتيجة التى يؤدى إليها العقاب الحقيقى، وفى بعض الحالات الأخرى لا يقل تأثير القهر غير المباشر عن تأثير القهر المباشر، فإنى لست مجبراً على استخدام اللغة الفرنسية كأداة للتخاطب مع أبناء وطنى؛ ولست مضطراً إلى استخدام النقود الرسمية، ولكنى لا أستطيع إلا أن أتكلم هذه اللغة، وإلا أن أستخدم هذه النقود. ولو حاولت التخلص من هذه الضرورة لباءت محاولتى بالفشل المحض. وإذا كنت من أرباب الصناعة فليس ثمة ما يمنعنى من استخدام الأساليب وطرق الصناعة التى كان يستخدمها الناس فى القرن الماضى؛ ولكنى لو فعلت ذلك للحق بى الدمار ما فى ذلك شك. ولو فرضنا أننى تمكنت فى الواقع، من الخروج على هذه القواعد ومن خرقها بنجاح فلن أتمكن من ذلك إلا بشرط أن ضطر إلى صراعها. ولو فرضنا أننى استطعت التغلب عليها فى نهاية هذا الصراع فإنها سوف تشعرنى بقوة قهرها إلى حد كاف؛ وذلك بسبب ما سألقاه من مقاومتها. وليس ثمة مجدد إلا واصطدمت محاولاته بمقاومة من هذا القبيل، حتى لو كان مجدداً سعيد الطالع.

فها نحن أولاء إذن حيال نوع من الظواهر التى تنطوى على صفات ذاتية من جنس خاص جداً، وتنحصر هذه الظواهر فى ضروب من السلوك والتفكير والشعور، وهى توجد خارج الفرد، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه. ومن ثم فليس من الممكن أن يخلط المرء بين هذه الظواهر وبين الظواهر العضوية؛ وذلك لأن الظواهر الأولى تنحصر فى بعض التصورات والأفعال. كذلك لا يمكن الخلط بينها وبين الظواهر النفسية؛ وذلك لأن الظواهر الأخيرة لا توجد إلا داخل شعور الفرد وبسببه. فهذه الظواهر إذن من جنس قائم بنفسه ويجب أن نصفها دون سواها بأنها اجتماعية؛ وهذا الوصف يناسبها، فإنه من الواضح أن الفرد لا يصلح أن يكون مادة لها (Substrat) ولذا فإنه من المستحيل أن تكون

مادتها شيئًا آخر غير المجتمع السياسى بأسره، أو بعض ما يحتوى عليه من الطوائف الجزئية كالمذاهب الدينية والمدارس الأدبية والسياسية أو جمعيات التعاون المهنى وغير ذلك من الأمور. ومن جهة نرى أن هذا الوصف يناسب تلك الظواهر دون غيرها، وذلك لأن كلمة «اجتماعى» لا تدل على معنى معين إلا بشرط أن تعبر عن بعض الظواهر التى لا تدخل فى أى طائفة من الظواهر التى سبق تصنيفها وتسميتها، ومن ثم فإن هذه الظواهر منطقة نفوذ خاصة بعلم الاجتماع. حقا إن كلمة «القهر» التى استخدمناها فى تعريف هذه الظواهر قد تفزع ذوى الحمية من أنصار المذهب الفردى المطلق (L'individualisme avsolu) ذلك لأن هؤلاء لما كانوا يقولون بأن الفرد وحدة مستقلة بذاتها تمام الاستقلال؛ ربما خيل إليهم أننا ننتقص استقلال الفرد كلما أشعرناه بأن أمره ليس بيده وحده. ولكن لاشك اليوم فى أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا، وإنما تأتينا من الخارج ولذا فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءًا من شعورنا الداخلى إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا فرضًا، وهذا هو كل ما يدل عليه تعريفنا. ومن جهة أخرى يعلم المرء أن أى قهر اجتماعى لا يتنافى بالضرورة مع شخصية الفرد[1].

ولكن لما كانت الأمثلة التى سبق ذكرها (ونعنى بها القواعد القانونية والخلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية وغير ذلك من الأمور) تنحصر جميعها فى بعض العقائد والعادات تامة التكوين. فقد يعتقد بعضهم، تبعًا لذلك، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت تامة التكوين محددة الأوضاع. ولكن هناك بعض الظواهر الأخرى التى تمتاز بنفس الخواص، أى بأن لها وجودًا واقعيًا، وبأنها تسيطر على الفرد، وإن لم تتخذ لنفسها صورًا ثابتة محددة. وهذه الظواهر هى التى يطلق الناس عليها اسم التيارات الاجتماعية. مثال ذلك أن شعور الفرد ليس المنبع الذى تفيض منه موجات الحماسة أو السخط أو الشفقة التى تجتاح إحدى الجماعات، وإنما تأتى هذه الظواهر من الخارج، فتتسرب إلى شعور كل فرد منا،

(١) ولكن ليس معنى ذلك، من جهة أخرى، أن كل قهر ظاهرة طبيعية وسوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد.

وأن فى استطاعتها أن تجرنا خلفها على الرغم منا. حقا إنه من الجائز ألا أشعر بالضغط الذى تباشره على هذه التيارات فى حال ما إذا تركت لها نفسى دون مقاومة. ولكن هذا الضغط يبدو بأجلى مظاهره إذا أنا حاولت الوقوف فى وجه هذه التيارات، وإذا حاول المرء أن يتصدى بالمقاومة لبعض هذه الظواهر الاجتماعية؛ شعر بضغط تلك العواطف التى ينكر وجودها.

وإذا أكد القهر الاجتماعى وجوده بمثل هذه القوة فى حال المقاومة؛ فذلك دليل على أنه يوجد فى حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية. ومن ثم فإنا ضحية هذا الوهم الذى يدعونا إلى اعتقاد أننا نساهم بنصيب فى خلق تلك الظواهر التى تفرض نفسها علينا من الخارج. ولكن لئن رضينا بدفع التيارات الاجتماعية لنا فليس هذا الرضا سببًا فى القضاء عليها، حتى لو استطاع أن يخفى عنا قوة دفعها لنا ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقيل الضغط، وإن لم نشعر بثقله. ولو فرضنا أننا ساهمنا، باختيارنا، فى خلق بعض الانفعالات الاجتماعية؛ فإن الحالة النفسية التى نشعر بها فى هذه الحال تختلف كل الاختلاف عما نشعر به إذا كنا منفردين.

ولذا فإذا انفض الجمع، وكفت العوامل الاجتماعية عن التأثير فينا، ووجد كل امرئ منا نفسه وجهًا لوجه، فإن العواطف التى مرت بشعورنا، قبل ذلك، تبدو لنا غريبة إلى حد أنا لا نكاد نصدق أنه قد مرت بشعورنا فعلا. ومن ثم فإننا ندرك أننا قد كابدنا هذه العواطف أكثر من أن نساهم فى إيجادها، وأكثر من ذلك فإنه من الممكن أن تثير هذه العواطف فزعنا؛ وذلك لشدة معارضتها لطبيعتنا ولذا فإنه من الممكن جدًا أن يندفع بعض الأفراد المسالمين كل المسالمة إلى القيام بأعمال همجية متى وجدوا فى جماعة. وينطبق ما قلناه بشأن هذه الانفجارات الاجتماعية المؤقتة تمام الانطباق على حركات الرأى العام الأكثر دوامًا، أى على تلك التيارات الاجتماعية التى تحدث فى بيئتنا دون انقطاع، أى التى تنشأ إما فى المجتمع بأسره، وإما فى بعض دوائره الضيقة التى تمس العقائد الدينية والسياسية، أو التى تتعلق بالآراء الأدبية والفنية وغير ذلك من الأمور.

ومن جهة أخرى، فإنا نستطيع تأكيد صحة تعريفنا للظاهرة الاجتماعية بتجربة عظيمة الدلالة، فإنه يكفى أن نقوم بملاحظة الطريقة التى تتبع فى تربية الصغار. ذلك لأن المرء إذا لاحظ الأشياء، حسب ما توجد عليه فى الوقت الحاضر وحسب ما كانت عليه دائمًا فى الماضى، رأى، لأول وهلة، أن جميع أنواع التربية تنحصر فى ذلك المجهود المتواصل الذى نرمى به إلى أخذ الطفل بألوان من الفكر والعاطفة والسلوك التى ما كان يستطيع الوصول إليها لو ترك وشأنه(١) وبيان ذلك أننا نضطره، منذ حداثته، إلى الأكل والشرب والنوم فى ساعات معينة، ونوجب عليه النظافة والهدوء والطاعة ثم نجبره على التعلم، وعلى مراعاة حقوق الآخرين، وعلى احترام العادات والتقاليد، كذلك نوجب عليه العمل، وغير ذلك من الأمور. وإذا لم يشعر الطفل بهذا القهر كلما تقدم به العمر فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أن القهر يخلق لديه، شيئًا فشيئًا، بعض العادات والميول الداخلية التى تجعل القهر عديم الفائدة، ومع ذلك فإن هذه العادات لا تحل محل القهر إلا لأنها تصدر عنه.

حقا يرى «سبنسر» أنه ينبغى للمربى الرشيد أن ينحى باللائمة على أساليب القهر، وأن يترك الطفل حرًا طليقًا من كل قيد ولكن هذه النظرية التربوية لما لم تطبق بطريقة عملية لدى أى شعب من الشعوب المعروفة؛ لأنها ليست إلا مجرد رغبة شخصية. ومعنى ذلك أنها ليست ظاهرة تربوية واقعية يمكننا أن نعارض بها الأساليب التربوية السابقة. ولقد كانت هذه الأساليب الأخيرة عظيمة الدلالة بصفة خاصة للسبب الآتى، وهو أن الموضوع الحقيقى للتربية ليس شيئًا آخر غير إعداد الكائن الاجتماعى.

ومن ثم فإنه يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التى نشأ عليها هذا الكائن الاجتماعى فى مختلف مراحله التاريخية. وذلك لأن الضغط الذى يعانيه الطفل فى كل لحظة من لحظات حياته ماهو إلا

---

(١) ذكر بروتاغوراس السفسطائى هذا المثال نفسه على وجه التقريب، انظر
Pkatin, Protagoras, 325 d.
«المترجم»

ضغط البيئة الاجتماعية التى تحاول أن تطبعه بطابعها الخاص، والتى تتخذ الآباء والمربين كممثلين ووسطاء لها وعلى ذلك، فليست صفة العموم بالخاصة التى يمكن استخدامها فى تعريف الظواهر الاجتماعية؛ لأن الفكرة التى توجد بعينها فى شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية، كما أن الحركة التى يقوم بها كل عضو من أعضاء المجتمع ليست، هى الأخرى، بظاهرة اجتماعية، وذلك على الرغم من عموم كل منهما. ويرجع السبب فى أن بعض الناس يكتفون بصفة العموم فى تعريف الظواهر الاجتماعية إلا أن هؤلاء لا يفرقون بين هذه الظواهر وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم «تجسداتها الفردية Incarnations Individuelles» ذلك لأن العناصر التى تدخل فى تركيب هذه الظواهر هى عقائد وميول وعادات الجماعة برمتها؛ على حين أن الصور التى تتشكل بها هذه الحالات الاجتماعية، لدى انعكاسها فى ضمائر الأفراد، ظواهر من جنس آخر، ومما يدل دلالة قاطعة على ازدواج طبيعة هذه الأمور سالفة الذكر؛ أننا نجد فى كثير من الأحيان أن الظواهر الاجتماعية تكون منفصلة عن تجسداتها الفردية. حقا إن التكرار يكسب بعض ضروب التفكير نوعًا من الصلابة، وهى تلك الصلابة التى تدفع هذه الظواهر جانبًا، إذا صح هذا التعبير، فتجعلها بمعزل عن الحوادث الفردية التى تنعكس فيها ومن ثم فإنها تتجسد، أى أنها تتخذ لنفسها صورة حسية خاصة بها، وتصبح ظواهر حقيقية قائمة بذاتها ومختلفة جد الاختلاف عن الظواهر الفردية التى تتشكل بها. فالعادة الاجتماعية لا توجد على صورة كامنة فيما تؤدى إليه من الأفعال المتتابعة فحسب، ولكنها تمتاز أيضا بميزة لا نجد لها نظيرًا فى العالم البيولوجى؛ إذ إنها تثبت بصورة نهائية، فى صيغة تتكرر من فم إلى آخر وتنتقل بطريقة التربية، وقد تثبت أيضا بالكتابة.

وبهذا يمكننا فهم طبيعة القواعد القانونية والخلقية، وجوامع الكلم والأمثال الشعبية، وأصول العقيدة التى تركز فيها الطوائف الدينية والفلسفية آراءها، وقواعد الذوق الأدبى التى تضعها شتى المدارس الأدبية وغير ذلك من الأمور. وبهذا نفهم أيضا من أى المصادر تنبع هذه الأمور الاجتماعية ولا تتحقق أى ظاهرة من الظواهر بتمامها فى التطبيقات الفرعية التى يقوم بها الأفراد؛ والدليل على ذلك أنه من الممكن أن توجد هذه الظواهر، دون أن يطبقها الأفراد بالفعل.

حقا، إن انفصال الظاهرة الاجتماعية عن تجسداتها الفردية لا يبدو دائما بمثل هذا الوضوح. ولكنه يكفى أن يتحقق ذلك، بصفة أكيدة، فى عدد كبير من الحالات المهمة التى سبقت الإشارة إليها منذ قليل حتى نستطيع البرهنة على أن الظاهرة الاجتماعية تختلف اختلافًا تامًا عن الصور التى تتشكل بها فى شعور كل فرد من أفراد المجتمع ولو فرضنا من جهة أخرى أننا لا نستطيع الوقوف عن طريق الملاحظة المباشرة على الظاهرة الاجتماعية مجردة عن تجسداتها الفردية فإننا نستطيع الوصول إلى ذلك، فى كثير من الأحيان، بوساطة بعض حيل الطريقة؛ بل إنه من الواجب أن نعتمد على بعض هذه الحيل إذا أردنا إدراك الظاهرة الاجتماعية، وقد جردت تماما من كل عنصر غريب، حتى نستطيع ملاحظتها، وهى فى حال النقاء ومن قبيل ذلك أن هناك بعض التيارات الاجتماعية التى تسوقنا أمامها بشدة تختلف قوة وضعفًا، حسب اختلاف الأزمان والأقطار، فيدفعنا أحد هذه التيارات مثلا نحو الزواج، على حين يدفعنا تيار آخر نحو الانتحار، وعلى حين يدفعنا تيار ثالث نحو الإكثار أو الإقلال من النسل وغير ذلك من الأمور. ومن البديهى أن هذه التيارات ظواهر اجتماعية وقد يبدو لنا، لأول وهلة، أن هذه الظواهر لا توجد منفصلة عن الصور التى تتشكل بها فى الحالات الفردية الخاصة ولكن علم الإحصاء قد زودنا بوسيلة نستطيع بها فصل هذه الظواهر عن تجسداتها الفردية. وهناك فى الواقع وسيلة تعبر إلى حد كبير من الدقة عن هذه الظواهر، ونعنى بذلك نسبة المواليد أو الزواج أو الانتحار، ويمكننا الحصول على هذه النسبة بقسمة المجموع الكلى السنوى لحالات الزواج أو الميلاد أو الانتحار فى المتوسط على عدد الرجال والنساء الذين يدركون سن الزواج أو التناسل أو الانتحار[1] . ولما كان كل عدد من هذه الأعداد يضم جميع الحالات الخاصة، دون تفرقة ما، فإن الظروف الخاصة التى يوجد فيها الأفراد - حين يتزوجون أو يتناسلون أو ينتحرون - والتى قد تؤثر، إلى حد ما، فى إحدى هذه الظواهر تتعارض فيما بينها فيمحو بعضها تأثير بعضها الآخر. ومن ثم

(١) ذلك لأن الناس لا ينتحرون بنسبة واحدة فى مختلف مراحل العمر، أو فى مختلف العصور.

فإنها ليست بالسبب الحقيقى فى وجود الظاهرة، فإن هذه الأخيرة إن عبرت عن شيء فى هذه الحال فإنما تعبر عن إحدى الحالات النفسية للجماعة.

فتلك إذن بعض الظواهر الاجتماعية التى لا تنطوى على أى عنصر أجنبى. أما فيما يتعلق بالصور التى تتشكل بها هذه الظواهر فى الحالات الفردية فإنها تحتوى، إلى حد ما، على بعض العناصر الاجتماعية؛ وذلك لأنها تعد نسخًا مكررة من بعض النماذج الاجتماعية، ولكن كل مظهر من هذه المظاهر الفردية يتأثر أيضًا إلى حد كبير بطبيعة التركيب العضوى والنفسى لدى الفرد، كما يتأثر بطبيعة الظروف الخاصة التى يوجد فيها هذا الأخير. وحينئذ فليست تلك المظاهر الخاصة ظواهر اجتماعية بمعنى الكلمة، ولكنها وسط بين العالم الاجتماعى وبين العالم النفسى ومن الممكن أن يطلق المرء عليها اسم الظواهر الاجتماعية النفسية وهى تثير انتباه عالم الاجتماع، ولكنها لا تصلح أن تكون موضوع دراسة مباشرة لعلم الاجتماع ويحتوى الكائن الحى على مثل هذه الظواهر ذات الطبيعة المزدوجة، ونعنى بذلك تلك الظواهر التى تدرسها بعض العلوم المزدوجة كعلم الكيمياء البيولوجى (La chimie biologique).

ولكن قد يعترض علينا بعض الناس فيقول: إنه ليس من الممكن أن تكون الظاهرة اجتماعية إلا بشرط أن تكون مشتركة بين جميع أفراد المجتمع، أو على الأقل بين الغالبية العظمى منهم، أى إذا كانت عامة.

لاشك فى ذلك القول. ولكن الظاهرة لاتكون عامة فى هذه الحال إلا لأنها اجتماعية (أى لأنها تقهر الأفراد إلى حد كبير أو قليل) بعكس ما قد يفهم من أنها اجتماعية لأنها عامة. فالظاهرة الاجتماعية حالة من حالات الجماعة التى تتحقق لدى الأفراد لهذا السبب وهو: أنها تفرض نفسها عليهم فرضا. فهى توجد فى كل جزء من أجزاء المجتمع لأنها توجد فى المركب الكلى الذى ينشأ بسبب اتحاد هذه الأجزاء. وهى أبعد من أن توجد فى المركب الكلى بسبب وجودها فى أجزائه. وتبدو بداهة هذا الأمر، بصفة خاصة، فيما يتعلق بالعقائد والعادات تامة التكوين التى نرثها عن الأجيال السابقة. فإنا نتقبلها ونرتضيها للسبب الآتى: وهو أنها تمتاز بنوع خاص من النفوذ الذى عودتنا التربية احترامه

والخضوع له. وإنما امتازت تلك الأمور بهذا النفوذ لأننا نعدها تراثًا اجتماعيًا وتاريخيًا في آن واحد. ولذا فإنه يجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الغالبية الكبرى من الظواهر الاجتماعية تنتقل إلينا عن هذا الطريق. ولو سلمنا جدلاً بأننا تمكنا من المساهمة، إلى حد ما، فى خلق إحدى الظواهر الاجتماعية فإن طبيعة هذه الظواهر الاجتماعية الأخرى التى لم نسهم بنصيب فى إيجادها. ومثال ذلك أن العاطفة الاجتماعية التى تنفجر فى حفل ما لاتعبر فقط عن العنصر المشترك بين عواطف الأفراد الذين يضمهم هذا الحفل، وإنما تعبر أيضا عن شئ جديد كما سبق أن بينا ذلك. فهى وليدة الحياة فى جماعة، وهى نتيجة للأفعال وردود الأفعال التى تحتدم بين ضمائر الأفراد. فإذا تردد صدى العاطفة الاجتماعية فى كل ضمير فردى على حدة، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى ما تمتاز به هذه العاطفة من قوة خاصة تستمدها، دون ريب، من أصلها الاجتماعى. فإذا اهتزت القلوب بعاطفة واحدة فليس ذلك نتيجة اتفاق تلقائى سابق يقره كل شعور فردى على حدة، وإنما يرجع السبب إلى أن هناك قوة واحدة تحرك هذه القلوب جميعها فى اتجاه واحد. فكل فرد يتأثر بالمجموع.

وحينئذ فإن الأمر يفضى بنا فى النهاية إلى أن نكوِّن لأنفسنا فكرة دقيقة عن موضوع علم الاجتماع. ذلك بأن هذا الموضوع لايضم إلا طائفة محددة من الظواهر. ويمكن معرفة الظاهرة الاجتماعية بأنها تنطوى على قوة قاهرة خارجية، وبأنها تباشر هذا القهر على أفراد المجتمع، أو يمكن أن تباشره عليهم. ومن الممكن أن يتعرف المرء على وجود هذا القهر بدوره إما بوجود بعض العقوبات التى حددتها القوانين، وإما بالمقاومة التى تعترض كل محاولة فردية ترمى إلى التمرد على الظاهرة الاجتماعية. ومع ذلك فإننا نستطيع تعريف هذه الظاهرة أيضا بما يبدو لنا من عمومها فى الطائفة الاجتماعية. ولكن يجب علينا، بناء على الملاحظات السابقة، أن نضيف إلى خاصة العموم خاصة ثانية جوهرية ذاتية، وهى التى تتلخص فى أن الظواهر الاجتماعية مستقلة استقلالاً تامًا عن الصور الفردية التى تتشكل بها لدى انتشارها فى أحد المجتمعات.

وقد يكون هذا المعيار الأخير أسهل تطبيقًا فى بعض الحالات من المعيار السابق. فإنه يسهل علينا فى الواقع أن نتحقق من وجود القهر إذا عبر عنه المجتمع تعبيرًا خارجيًا، أى إذا عبر عنه برد فعل مباشر، كما هى الحال فيما يمس القانون والأخلاق والعقائد والتقاليد، وحتى الأزياء نفسها. أما إذا لم يكن القهر مباشرًا كالقهر الذى تباشره علينا النظم الاقتصادية، فإننا لانستطيع دائما التحقق من وجوده بمثل هذه السهولة. ومن الممكن فى هذه الحال أن يقف المرء بسهولة على كلٍّ من عموم الظاهرة وموضوعيتها [Objectivité]. وذلك بالجمع بين هاتين الخاصتين. على أن هذا التعريف ليس سوى صورة أخرى من التعريف الأول. وذلك لأنه ليس من الممكن أن يعم نوع من السلوك الخارجى بالنسبة إلى شعور الأفراد إلا بشرط أن يفرض نفسه عليهم فرضًا. ومع ذلك فإنه يجوز لنا أن نتساءل فنقول:

هل من الممكن القول بأن هذا التعريف تعريف تام؟[1]

---

(١) وهكذا يتبين للمرء مدى الخلاف بين تعريفنا للظواهر الاجتماعية وبين ذلك التعريف الذى بنى عليه تارد [Tarde] مذهبه البارع، ويجب علينا أن نصرح أولا بأن أبحاثنا لم تهدنا قط إلى التحقق من صحة ما قاله «تارد» من أن التقليد يلعب دورا مهمًا إلى أقصى حد فى نشأة الظواهر الاجتماعية. ومن جهة أخرى، فإذا رجعنا إلى التعريف السابق الذى لايمكن القول بأنه وجهة نظر فلسفية، وإنما مجرد ملخص لملاحظات حسية مباشرة، فإنه يبدو لنا، فى هذه الحال، أن التقليد لايعبر فى جميع الأحوال. بل لايعبر بالأحرى مطلقاً، عن العناصر الجوهرية التى تتميز بها الظاهرة الاجتماعية عن غيرها من الظواهر. لاشك انه من الممكن تقليد أى ظاهرة اجتماعية. وقد سبق أن قلنا إن هذه الظاهرة تميل إلى الانتشار والعموم. ولكن هذا الميل يرجع إلى أنها إجتماعية، أى أنها تفرض نفسها قهراً. فليست مقدرتها على الانتشار سببًا فى أنها اجتماعية، ولكن هذا الانتشار نتيجة لخواصها الاجتماعية. أضف إلى ذلك انه لو كانت الظواهر الاجتماعية هى الظواهر الوحيدة التى تؤدى إلى هذه النتيجة لأمكن استخدام التقليد فى تعريفها، إذا لم يمكن استخدامه فى تفسيرها. ولكن الحالة النفسية التى تقفز من شعور إلى شعور آخر؛ تظل حالة نفسية فردية على الرغم من قفزاتها. أضف إلى ذلك انه يجوز لنا أن نضع السؤال الآتى وهو:

هل لفظ «التقليد» هو حقيقة اللفظ الذى ينبغى استخدامه للدلالة على عموم الظاهرة، ذلك العموم الذى يرجع إلى تأثيرها القهرى؟ إن «تارد» يطلق لفظ التقليد على نوعين مختلفين جدًا من الظواهر. وكان ينبغى له أن يميز كلا من هذين النوعين عن الآخر.

حقيقة لم تكن الظواهر التى بنينا عليها تعريفنا السابق للظواهر الاجتماعية شيئا آخر غير بعض ضروب السلوك، أى أنها كانت بعض الظواهر العضوية الفعالة. ولكن توجد أيضا ضروب من الوجود الاجتماعى [Manières d'être]، أو بمعنى آخر بعض الظواهر الاجتماعية الخاصة بنوع الأجزاء المادية التى يتكون منها المجتمع وبأشكالها(١). ولايستطيع علم الاجتماع، بطبيعة الحال، أن يهمل دراسة ما يتعلق بمادة الحياة الاجتماعية. ومع ذلك فقد يبدو لنا لأول وهلة أن عدد الأجزاء الأولية المكونة للمجتمع، وطبيعتها، والطريقة التى تتبعها فى تركيبها، ودرجة الائتلاف التى تصل إليها هذه الأجزاء، وكيفية توزيع السكان على سطح الأرض، وعدد طرق المواصلات ونوعها، وشكل المنازل وهلم جرّا، نقول إنه قد يبدو لنا، لأول وهلة، إن مثل هذه الأشياء لايمكن إرجاعها إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير. والواقع أن هذه الظواهر المختلفة تنطوى، قبل كل شىء، على نفس الخاصة المميزة التى استعنا بها على تعريف الظواهر الاجتماعية الأخرى. وذلك لأن ضروب الوجود الاجتماعى التى سبق التمثيل لها تفرض نفسها، هى الأخرى، على الفرد. فهى شبيهة فى ذلك تماما بضروب السلوك الاجتماعى التى سبق الحديث عنها.

فإذا أراد المرء مثلاً معرفة كيفية انقسام المجتمع إلى عدة أقسام من الوجهة السياسية وطريقة تركيب كل قسم منها ودرجة الاندماج التى تربط هذه الأقسام فيما بينها، سواء أكان هذا الاندماج قويًا أم ضعيفًا، نقول إذا أراد المرء معرفة ذلك كله فإنه لايستطيع الوصول إلى هذه الغاية إذا اكتفى بفحص تلك الأقسام السياسية من الناحية المادية، أو قنع بملاحظتها من الناحية الجغرافية. وذلك لأن هذه الأقسام ترجع فى الأصل إلى أسباب نفسية، على الرغم من أن طبيعة الإقليم تتدخل بعض الشىء فى تحديدها. ومن ثم فليس من الممكن أن يدرس المرء النظام السياسى لمجتمع ما إلا إذا درس القانون العام [droit public]؛ وذلك لأن هذا القانون هو الذى يحدد ذلك النظام السياسى. كما أنه هو الذى يحدد علاقاتنا الأسرية والمدنية. وإذا ازدحم السكان فى المدن الكبيرة، بدل أن

(١) وقد عبر دور كايم عن ذلك بكلمتين هما: [anatomique, morphologique].

يتفرقوا فى القرى، فإن ذلك يرجع إلى وجود تيار أو ضغط اجتماعى يوجب على الأفراد أن ينزحوا إلى المدن، وأن يتركزوا فيها. وإن مقدرتنا على اختيار طراز مساكننا ليست بأعظم من مقدرتنا على اختيار أزيائنا؛ بل إنه من الممكن أن نقول، على أقل تقدير، بأن كلا الأمرين سواء فى القهر. كذلك تحدد طرق المواصلات، بصفة قهرية، الاتجاه الذى يجب أن تسير فيه الهجرة الداخلية والمبادلات التجارية؛ بل إنها تحدد أيضًا شدة أو ضعف كل من الهجرة والمبادلات وغير ذلك. ومن ثم فإنه يجوز لنا، على أكثر تقدير، أن نضيف طائفة جديدة من الظواهر إلى جانب الظواهر التى سبق تعدادها وعرضها على أنها تنطوى على خاصة القهر التى تتميز بها الظاهرة الاجتماعية. ولكن لما لم يكن تعداد هذه الظواهر على سبيل الحصر فربما لم تكن ثمة ضرورة إلى إضافة هذه الطائفة الجديدة.

ويمكننا القول بأن هذه الإضافة ليست غير ضرورية فقط؛ بل يمكننا القول أيضًا بأنها غير مجدية. وذلك لأن «ضروب الوجود الاجتماعى» ليست سوى بعض ضروب «السلوك الاجتماعى» التى تركزت بالفعل. وليس التركيب السياسى لمجتمع ما سوى ما اعتادته شتى الطوائف المكونة لهذا المجتمع من الحياة جنبًا إلى جنب.

ولذا فإذا كانت العلاقات التى تربط بين هذه الطوائف وثيقة من الناحية التاريخية فإن ذلك يدعوها إلى الاندماج بعضها فى بعضها الآخر. وليس الأمر كذلك إذا كانت هذه العلاقات واهية؛ وذلك لأن كل طائفة من هذه الطوائف تميل إلى الاحتفاظ بمميزاتها الخاصة.

وليس طراز المساكن الذى نُجبر على اختياره شيئًا آخر غير ذلك الطراز الذى يألفه المعاصرون لنا، والذى ألفته الأجيال السابقة، إلى حد ما، فى تشييد مساكنها. وفى الواقع لو كانت الظواهر الاجتماعية المادية الخاصة بأجزاء المجتمع وبأشكاله (الظواهر المورفولوجية) هى الظواهر الوحيدة التى تبدو بمثل هذا الثبات لجاز لنا أن نعتقد أنها تكوِّن جنسًا قائمًا بذاته. ولكن القاعدة

القانونية، وإن كانت ظاهرة عضوية [Un fait physiologique] فإنها ليست أقل ثباتًا من أحد نماذج البناء. ولا ريب فى أن الحكمة الخلقية مرنة إلى حد كبير جدًا. ومع ذلك فإنها قد تتشكل بصور أشد صلابة مما تصل إليه إحدى العادات المهنية، أو أحد أنواع الأزياء. ومن ثم فإنا نجد أن هناك تدرجًا متصلاً على هيئة فروق يسيرة بين الظواهر الاجتماعية المادية، وتلك التيارات الاجتماعية الطليقة التى لم تتخذ لنفسها شكلاً ثابتًا محددًا. وحينئذ فمعنى ذلك هو أنه ليس هناك خلاف بين هذين النوعين من الظواهر إلا من جهة درجة التركز التى يصل إليها كل نوع منها. فليست هذه الظواهر أو تلك التيارات شيئًا آخر سوى بعض صور الحياة الاجتماعية التى تركزت إلى حد كبير أو قليل.

وربما كان هناك فى الواقع بعض الجدوى فى الاحتفاظ باسم الظواهر المادية (المورفولوجية) للدلالة على تلك الظواهر الاجتماعية التى تتعلق بمادة الحياة الاجتماعية. ولكن يجب ألا يغيب عن ذكرنا أبدًا أن هذه الظواهر من جنس الظواهر الاجتماعية الأخرى. ومن ثم فإن تعريفنا ينطبق على المعرَّف إذا قلنا:

إن الظاهرة الاجتماعية هى: كل ضرب من السلوك، ثابتًا كان أم غير ثابت، يمكن أن يباشر نوعًا من القهر الخارجى على الأفراد، أو هى كل سلوك يعم فى المجتمع بأسره، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التى يتشكل بها فى الحالات الفردية[1].

(١) وليس من العسير علينا أن نحدد الصلة الوثيقة بين الحياة والجسم وبين الوظيفة والعضو فى علم الاجتماع. ويرجع ذلك إلى وجود عدد كبير من الحالات المتوسطة بين هاتين الظاهرتين اللتين تقابل إحداهما الأخرى ، وهى تلك الحالات التى يمكن ملاحظتها والتى تبين لنا الصلة بين هاتين الظاهرتين السابقتين. ولكننا لانجد مثل هذه الحالات المتوسطة فى علم الحياة «البيولوجيا»: ومع ذلك فإنه يجوز لنا اعتقاد أننا نستطيع تطبيق النتائج التى نصل إليها فى علم الاجتماع عن طريق الاستقراء على علم الحياة، وكذلك يمكننا اعتقاد أن الخلاف بين هذين النوعين من الظواهر، سواء أكان ذلك خاصًا بالأجسام العضوية أم بالمجتمعات، ليس إلا خلافا من حيث درجة التركز.

الفصل الثانى
القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية

إن أولى هذه القواعد . وأكثرها أهمية هى القاعدة الآتية
يجب ملاحظة الظواهر الاجتماعية على «أنها أشياء» (Comme des choses).

- ١ -

إننا نرى أنه إذا اتخذ أحد العلوم طائفة جديدة من الظواهر موضوعًا لدراسته فإن العقل لايتمثل هذه الظواهر بصور حسية فقط، ولكنه يتمثلها أيضا ببعض المعانى العامة ساذجة التركيب. فقد كون الناس لأنفسهم عن الظواهر الطبيعية والكيميائية - قبل أن يهتدوا إلى معرفة الحقائق الأولية فى كل من علم الطبيعة والكيمياء - بعض المعانى العامة التى كانت تفوق مجرد إدراكهم الحسى لتلك الظواهر. ويمكن التمثيل لهذه المعانى العامة بما يجده المرء من المعلومات الطبيعية والكيميائية التى تنطوى عليها كل الديانات. ويدل ذلك فى الواقع على أن التفكير يسبق نشأة العلم، وأن هذا الأخير لايفعل شيئا آخر غير الاستفادة من التفكير بطريقة أكثر دقة. ذلك بأن المرء لايستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية، دون أن يكون لنفسه عنها بعض الأفكار التى تساعده على تحديد سلوكه تجاهها. ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التى تعبر عنها وأسهل تناولا منها فإننا نميل بطبيعه الأمر نفسه إلى الاستعاضة بهذه الأفكار عن تلك الحقائق، وإلى اتخاذها مادة لما نقوم به من بحوث نظرية، وفى مثل هذه الحال نكتفى باستحضار معانى الأشياء فى شعورنا لكى نحللها أو نؤلف بينها، وذلك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها، لكى نلاحظها ونصفها ونقارن بينها. ومعنى ذلك أننا نكتفى بتحليل المعانى تحليلاً منطقيًا، بدل أن نعمل على إنشاء علم يدرس الحقائق ذاتها. وليس من الضرورى، فى الواقع، أن يتعارض

تحليل المعانى مع الملاحظة؛ لأنه من الجائز أن يستخدم المرء بعض الظواهر الخارجية كأدلة يريد بها تأكيد صحة هذه المعانى، أو صحة النتائج التى تستنبط منها. ولكن الظواهر لاتتدخل فى مثل هذه الحال إلا على أنها أمثلة أو أدلة يريد المرء أن يؤكد بها صحة بعض النظريات. ومن ثم فإنها لا تكون موضوعًا للعلم؛ وذلك لأن العلم ينتقل فى هذه الحال من المعانى إلى الأشياء وكان الواجب يقضى بأن ينتقل من الأشياء إلى المعانى.

ومن الواضح أنه ليس من الممكن أن تُفضى بنا هذه الطريقة إلى نتائج «موضوعية». وذلك لأن هذه المعانى أو المدركات الكلية، أو ليسمها المرء كيفما شاء، لاتقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها. وبيان ذلك أن هذه المعانى لما كانت نتيجة لبعض التجارب الفجة فإنها تهدف، قبل كل شىء، إلى التوفيق بين سلوكنا وبين العالم الذى نعيش فيه. فهى وليدة الحياة العملية، ومن أجلها وجدت. ومن الجائز أن تؤدى فكرة ما وظيفة مفيدة من الناحية العملية، مع أنها خاطئة من الناحية النظرية. ومثال ذلك أن «قوبرنيق» بدد، منذ عدة قرون، أوهامنا الحسية فيما يتعلق بحركات الأجرام السماوية، ومع ذلك فما زلنا نعتمد، بحكم العادة، على هذه الأوهام فى قياسنا للزمن. فليس من الضرورى إذن أن تعبر الفكرة بأمانة عن طبيعة الشىء لكى يمكن استنباط النتائج العملية التى تتضمنها هذه الطبيعة؛ بل يكفى أن تشعرنا هذه الفكرة بالمنافع أو المضار التى ينطوى عليها ذلك الشىء، وأن تبين لنا متى يمكننا الاستفادة به، ومتى يتعارض مع رغباتنا؛ لذا فإن المعانى؛ التى تنشأ على هذا النحو لاتكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب، وإلا بصفة عامة. ولكن كثيرًا ما تجمع هذه المعانى بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع. ومهما افتن المرء فى طريقة التأليف بين هذه المعانى فإنه لن يصل أبدًا إلى الكشف عن القوانين التى تخضع لها الكائنات الحقيقية؛ بل يمكن القول بأن هذه المعانى تعد، على العكس من ذلك، حجابًا يسدل بين الحقيقة وبيننا. وكلما خيل إلينا أن هذا الحجاب شديد الشفوف زاد حجبه للحقائق عنا.

ولايكون العلم فى هذه الحال مبتورًا فقط؛ بل إنه لتعوزه أيضًا المادة التى يستطيع أن يجد فيها غذاءه. ولايكاد يوجد مثل هذا العلم إلا لكى يختفى إذا صح

هذا التعبير، أى يصبح فنًا. فإن الناس يظنون فى الواقع أن هذه المعانى التى تنشأ بطريقة غير علمية تعبر عن كل ما تحتوى عليه الأشياء من عناصر جوهرية، وذلك لأنهم لايفرقون بينها وبين الأشياء الحقيقية نفسها. ولذا فإنه يخيل إليهم أن هذه المعانى تنطوى على ما ينبغى أن تنطوى عليه، لذا فإنهم لايرجعون إليها فى فهم الحقائق الموجودة بالفعل فحسب؛ بل يعتمدون عليها أيضًا فى تحديد المثل العليا وتعيين الوسائل التى تكفل تحقيق هذه المثل. فإن الخير ما كان مطابقًا لطبيعة الأشياء؛ على حين أن الشر هو ما كان مضادًا لهذه الطبيعة. كذلك تترتب طبيعة الوسائل التى يستعين بها المرء على إدراك الخير وتجنب الشر على طبيعة كل من هذين الأمرين.

ومن ثم فإذا استطعنا أن نصل فعلاً إلى معرفة الأشياء عن طريق الآراء الشائعة فليس ثمة فائدة عملية ما من دراسة الحقيقة الراهنة دراسة علمية. ولما كانت الفائدة العملية هى الهدف الحقيقى لهذه الدراسة العملية فإن هذه الأخيرة تصبح دون غاية ترمى إليها. وحينئذ فإن ذلك يؤدى بالعلم ، فى نهاية الأمر، إلى حالة ينصرف فيها التفكير عن الموضوع الأساسى للعلم، وهو دراسة الحاضر والماضى، لكى يقفز طفرة واحدة نحو معرفة المستقبل. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن التفكير يغير هدفه المباشر، فيعمل على تحقيق بعض الظواهر الجديدة التى تتفق مع الغايات التى يرمى إليها الناس فى حياتهم العامة، وذلك بدل أن يحاول فهم الظواهر الراهنة الموجودة بالفعل.

ومن هذا القبيل أنه متى خُيل إلى المرء أنه اهتدى إلى معرفة الجوهر الحقيقى الذى تتركب منه الأشياء المادية؛ فسرعان ما يشرع فى البحث عما يسميه الناس الحجر الفلسفى[1] [La Pierre philosophale]. ونرى من جهة أخرى أن الظروف التى أدت إلى نشأة التفكير العلمى هى نفس الظروف التى تهيئ للفن سبيل الطغيان على العلم، وهذا الطغيان هو الذى يحول دون تقدم هذا الأخير. فمن الطبيعى جدًا أن يتجه العلم إلى تحقيق بعض الغايات العملية وذلك لأنه لم

(١) هو السر الذى إذا اهتدى إليه المرء؛ استطاع أن يحل به جميع المشاكل التى تعترض سبيله. (المترجم).

يوجد إلا من أجل إشباع بعض الحاجات الحيوية الضرورية. ولكن هذه الحاجات التى يُطلب من العلم أن يلبى نداءها، وأن يخفف من وطأتها، حاجات ملحة توجب على المرء أن يسرع إلى إشباعها. ومن ثم فإنها تلح على العلم لكى يؤدى إلى حلول سريعة. وذلك لأنها لاتتطلب منه شروحا وإنما تقتضيه علاجًا.

وتلائم الطريقة التى تعتمد على تحليل الآراء الشائعة اتجاهنا الطبيعى فى التفكير ملاءمة كبيرة حتى أننا نجدها فى المراحل الأولى لنشأة العلوم الطبيعية. وهذه الطريقة هى الفارق بين كيمياء الشعوذة [Alchimie] وبين علم الكيمياء الحقيقى [Chimic]، كما أنها هى التى تميز لنا علم التنجيم [Astrologie] عن علم الفلك [Astronomie].

وقد وصف «بيكون [Bacon] الطريقة التى كان يتبعها علماء عصره بأنها من هذا النوع، وقد حاربها لهذا السبب. ويطلق «بيكون» على تلك المعانى، التى سبق أن تحدثنا عنها منذ قليل، اسم المعانى المبتذلة [Notiones vilgarcs] أو المعانى غير الممحصة [Praenotiones(١)]. وقد أشار إلى أن هذه المعانى توجد فى المرحلة الأولى لنشأة كل علم من العلوم(٢)، حيث تغتصب بنفسها مكان الظواهر(٣).

وحينئذ فإن هذه المعانى تشبه الأصنام [Idola]، أى الأشباح التى تشوه المنظر الحقيقى للأشياء، والتى يخيل إلينا، على الرغم من ذلك، أنها هى هذه الأشياء نفسها. ولما كان العقل لايجد مقاومة ما من جانب هذا العالم الخيالى فإنه يخيل إليه أنه طليق من كل قيد. ولذا فإنه يترك نفسه العوية لنوع من الطموح الذى لا حد له، ويعتقد أنه يستطيع خلق العالم، أو أنه يستطيع بالأحرى إعادة خلق هذا العالم على صورة أخرى، وذلك تبعًا لهواه، ودون حاجة إلى عضد أو نصير.

فإذا كانت هذه هى نشأة العلوم الطبيعية أفيجب، من باب أولى، ألايكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع. ذلك بأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا

---

(١) ارجع إلى كتابه ١ ،٢٠ Novum Organum

(٢) نفس المرجع ١٧، ١.

(٣) نفس المرجع ٣٦، ١.

العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع. وكيف لهم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكونوا لأنفسهم هذه الفكرة؟ وإذا نحن استعرنا من «بيكون» بعض مصطلحاته أمكننا القول بأن المعانى غير الممحصة قد تمكنت من السيطرة على العقول ومن احتلال مكان الظواهر نفسها فى علم الاجتماع على وجه الخصوص فإنه لا وجود للظواهر الاجتماعية إلا بوجود الجنس البشرى، وما هى إلا إحدى نتائج النشاط الإنسانى. وهكذا فإن هذه الظواهر لاتبدو إلا كصورة مجسدة لبعض المعانى الإنسانية، سواء أكانت هذه المعانى فطرية أم مكتسبة، أم تبدو كتطبيقات متنوعة لهذه المعانى فى مختلف الظروف التى توجد فيها علاقات متبادلة بين أفراد الجنس البشرى. ومثال ذلك أن نشأة الأسرة والعقود والعقاب والدولة والمجتمع تبدو كمجرد تطور لبعض المعانى التى كوناها لأنفسنا عن المجتمع والدولة والعدالة وغير ذلك من الأمور. ومن ثم فإنه يبدو لنا أنه لاحقيقة لهذه الظواهر وأمثالها إلا بسبب وجود بعض المعانى التى تعد أساسًا لها، والتى تصبح لهذا السبب، مادة لعلم الاجتماع.

ومما ساعد على رسوخ هذه النظرة الخاطئة فى الأذهان أن تفاصيل الحياة الاجتماعية تطغى على شعور الفرد من كل جانب، بحيث لايستطيع هذا الشعور أن يتجرد عنها لكى يحس إحساسًا قويا بحقيقتها الخارجية. ولما لم تكن هناك علاقات قوية تربطنا بطريقة مباشرة بهذه التفاصيل فإنه يخيل إلينا، دون عناء ما، أن الحياة الاجتماعية لاترتكز على شىء، وأنها تسبح فى الفضاء كمادة بين الحقيقة والخيال لاحدّ لمرونتها. وهذا هو السبب الذى دعا كثيرًا من المفكرين إلى القول بأن النظم الاجتماعية ليست إلا بعض المركبات المفتعلة التى تقوم، إلى حد كبير أو قليل، على أساس من التعسف. ولكن ليس معنى أننا نعجز عن إدراك تفاصيل الحياة الاجتماعية وصورها الحسية الجزئية إدراكًا واضحًا هو أننا لانستطيع، على أقل تقدير، أن نكون لأنفسنا فكرة عامة تقريبية عن المظاهر شديدة العموم التى تتشكل بها تلك الحياة. ولاشك فى أن مثل هذه الآراء التقريبية المجملة هى تلك الآراء الشائعة التى نستعين بها على مباشرة أعمالنا

فى الحياة اليومية. ولذا فإنه يستحيل علينا أن نضع هذه الآراء موضع الشك؛ وذلك لأننا نشعر بوجودها فى نفس الوقت الذى نشعر فيه بوجودنا الخاص. ولاتحتل هذه الآراء شعورنا فحسب؛ ولكنها تمتاز أيضًا بنوع من النفوذ والسيطرة. ويرجع السبب فى ذلك إلى أنها نتيجة لبعض التجارب المتكررة.

ولذا فإذا حاولنا التحرر من نفوذها وسيطرتها شعرنا بمقاومتها لنا. وتوجب علينا جميع قرائن الأحوال القول بأن هذه الآراء هى الحقيقة الاجتماعية نفسها. وحقيقة لم يقم علم الاجتماع، حتى يومنا هذا، بدراسة الأشياء الحقيقية، ولكنه عالج على وجه التقريب فقط بعض المعانى العامة. حقًا لقد صرح «أوجيست كونت» بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية، وبأنها تخضع لبعض القوانين الطبيعية. وهذا اعتراف ضمنى من «كونت» بأن الظواهر الاجتماعية تنطوى على بعض خواص الأشياء؛ وذلك لأن الطبيعة لاتحتوى على شىء آخر سوى «الأشياء». ولكن حينما خرج «كونت» من نطاق هذه الآراء العامة الفلسفية، فحاول تطبيق مبدأه واستنباط الحقائق العلمية التى ينطوى عليها جعل بعض المعانى العامة موضوعًا لدراسته. وذلك لأنه جعل الفكرة الآتية نقطة بدء لدراسته، وهى الفكرة القائلة بأن الجنس البشرى يتطور تطورًا مستمرًا. وينحصر هذا التطور لدى «كونت» فى أن الإنسان يحاول تحقيق طبيعته على أكمل وجه ممكن. ومن ثم فإن المشكلة التى حاول «كونت» دراستها كانت تنحصر فى البحث عن القانون الذى يخضع له هذا التطور. ولكن لو سلمنا جدلاً مع «كونت» بأن هذا التطور موجود بالفعل فإننا لانستطيع الوقوف على حقيقته إلا بشرط أن يكون علم الاجتماع قد وُجد بالفعل. وحينئذ فإننا لانستطيع جعل التطور مادة لبحثنا إلا إذا نظرنا إليه على أنه فرض من الفروض، لا على أنه ظاهرة حقيقية. فها نحن أولاء إذن حيال فكرة شخصية بمعنى الكلمة؛ وذلك لأنه ليس ثمة وجود فى الواقع لما يطلق عليه «كونت» اسم «تطور الإنسانية»، فإن ما يوجد حقيقة ويقع تحت ملاحظتنا ليس شيئًا آخر غير تلك المجتمعات الجزئية التى تولد وتتطور وتموت مستقلة، فى ذلك كله، بعضها عن بعضها الآخر. فإذا جاز أن تكون المجتمعات حديثة العهد مجرد امتداد للمجتمعات التى سبقتها لأمكننا القول، بناء على ذلك، بأن النوع

الأرقى من المجتمعات يعد مجرد تكرار للنوع الأدنى منه مباشرة مع بعض الزيادات الطفيفة، ولأمكننا أيضا أن نضع كل هذه المجتمعات جنبًا إلى جنب، وأن نوحِّد بين ما بلغ منها مرحلة معينة من التطور بحيث يمكن اعتبار السلسلة التى تتكون على هذا النحو رسمًا بيانيًا يعبر عن جميع المراحل التى مرت بها الإنسانية. ولكن الظواهر لاتبدو بمثل هذه السهولة بالغة الحد. فإن الشعب الذى يخلف شعبًا آخر ليس مجرد امتداد لهذا الشعب السابق مع زيادة بعض الخواص الجديدة، ولكنه شعب آخر تختلف خواصه عن خواص سابقه بالزيادة والنقصان. وهو وحدة جديدة قائمة بذاتها. ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات المتتابعة مختلفة فى طبيعتها عن غيرها استحال إدماج بعضها فى بعضها الآخر لتكوين سلسلة متصلة الحلقات ، أو على الأخص لتكوين سلسلة واحدة تضم كل هذه المجتمعات؛ وذلك لأنه لايمكن تشبيه تعاقب المجتمعات بتعاقب النقط فى الخط الهندسى؛ بل يشبه ذلك بالأحرى خروج أغصان الشجرة فى اتجاهات مختلفة. واختصارًا للقول: نرى أن «كونت» قد خلط بين التطور التاريخى وبين الفكرة التى سبق أن كونها لنفسه عن هذا التطور. ولاتختلف فكرة هذا الفيلسوف عن الفكرة التى يكونها العامة من الناس لأنفسهم عن هذه الظاهرة. ذلك بأن المرء إذا نظر إلى التاريخ عن بعد بدا له بمظهر سلسلة مستقيمة متتابعة الحلقات؛ إذ لايرى المرء فى هذه الحال إلا الأفراد يتبع بعضهم بعضًا ويسيرون جميعًا فى اتجاه واحد؛ وذلك بسبب اتحادهم فى الطبيعة الإنسانية. ومن جهة أخرى لايتصور المرء أنه من الممكن أن يكون التطور الاجتماعى شيئًا آخر غير تطور بعض المعانى الإنسانية. ويبدو له حينئذ أنه من الطبيعى جدًا أن يعتمد المرء على الفكرة العامة التى يكونها الناس لأنفسهم عن هذا التطور لكى يستخدمها فى تعريفه. ولكن اتباع هذه الطريقة لايطبع تفكيرنا بطابع الخيال فحسب[1] ؛ بل يجعل موضوع علم الاجتماع بعض المعانى العامة التى لا تمت لعلم الاجتماع الجديد بذلك الاسم بصلة.

---

(١) يستخدم دور كايم هنا كلمة [Idiologie] للتعبير عن التفكير الأجوف الذى ينصب على بعض المعانى العامة. (المترجم).

ولكن «سبنسر» لم يطرح فكرة «أوجيست كونت» جانبًا إلا لكى يستبدل بها فكرة أخرى لاتختلف عن سابقتها فى طريقة نشأتها. فقد جعل «سبنسر» المجتمعات موضوعًا لعلم الاجتماع، على حين كان «كونت» يجعل الإنسانية موضوعًا له. ولكن سرعان ما عرّف «سبنسر» المجتمعات على نحو خاص بدد شمل ما كان بصدد الحديث عنه لكى يفسح المجال أمام فكرة سبق أن كونها لنفسه عن طبيعة المجتمعات. ففى الواقع يعرض علينا «سبنسر» القضية الآتية على أنها قضية بديهية وهى: أن المجتمع لايوجد إلا إذا تحقق هذان الشرطان وهما: الجوار والتعاون، ومن ثم فلا يصبح تجاور الأفراد مجتمعًا بمعنى الكلمة إلا إذا تحقق التعاون[١] . وقد اعتمد «سبنسر» على المبدأ القائل بأن التعاون جوهر الحياة الاجتماعية لكى يفرق بين نوعين من المجتمعات يختلف أحدهما عن الآخر بسبب اختلاف طبيعة التعاون الذى يغلب فى كل منهما. ويقول «سبنسر» فى ذلك: إن هناك نوعا من التعاون، التلقائى الذى يتم دون سابق تدبير، وذلك أثناء سعى الأفراد وراء بعض الغايات التى تؤدى إلى منفعة شخصية، كما أن هناك نوعًا آخر من التعاون الذى يعتمد على الروية والتفكير وهو التعاون الذى يوجبه وجود بعض الغايات التى تعود بالنفع العام والتى يعترف بها الجميع[٢].

ولكن هذا التعريف المبدئى لايعبر عن ظاهرة حقيقية، وإنما يعبر عن وجهة نظر فلسفية. ويحاول «سبنسر» به أن يرينا وجهة نظره على أنها هى ظاهرة التعاون نفسها. وحقيقة يبدو أن هذا التعريف يعبر عن ظاهرة يمكن رؤيتها بطريقة مباشرة، وتكفى الملاحظة فى التأكد من وجودها. ويرجع السبب فى ذلك إلى أن «سبنسر» يضع هذا التعريف فى بدء البحث على أنه حقيقة بديهية لاتحتاج إلى برهان. ومع ذلك فإنه من المستحيل أن نقف بطريقة الملاحظة على أن التعاون هو، حقيقة، العنصر الجوهرى فى الحياة الاجتماعية. ولايجوز للمرء أن يجزم بصحة قضية «سبنسر» من الناحية العلمية إلا إذا قام أولاً باستعراض جميع الصور التى يتشكل بها الوجود الاجتماعى، وإذا بيّن ـ أيضًا ـ أن جميع هذه

---

(١) انظر الترجمة الفرنسية لكتابه: . So ciologic, III PP. 331 - 332

(٢) نفس المرجع III. p. 332

الصور هى الصور المختلفة التى تتشكل بها ظاهرة التعاون. فها نحن أولاء إذن حيال وجهة نظر فلسفية يحاول «سبنسر» أن يتخذها عوضًا عن الحقيقة الاجتماعية نفسها(١). وذلك لأنه لايعرّف المجتمع، وإنما يعرف الفكرة التى كونها لنفسه عنه. ولم يجد «سبنسر» غضاضة ما فى اتباع هذه الطريقة؛ لأنه كان يعتقد، هو الآخر، أن المجتمع لايمكن أن يكون سوى فكرة إنسانية خرجت إلى حيز الوجود. ويعنى «سبنسر» بهذه الفكرة التعاون نفسها التى استخدمها فى تعريف المجتمع(٢) . ولو أردنا أن نبين أن «سبنسر» استخدم هذه الطريقة نفسها فى معالجة كل المشاكل التى عرض بالبحث لما كان ذلك علينا عسيرًا. ولذلك فمهما تظاهر هذا الفليسوف بأنه يسلك مسلك التجريبيين فإنه يبدو لنا أنه لم يستخدم الظواهر التى يعج بها علم الاجتماع لديه فى وصف الأشياء الحقيقية وتفسيرها، وإنما استخدمها بالأحرى كأمثلة يستشهد بها على المعانى التى كان يحللها. وحينئذ فليس للظواهر وجود فى علم الاجتماع لديه إلا على سبيل الاستشهاد . وفى الواقع يمكننا أن نستنبط بطريقة مباشرة أهم العناصر فى مذهبه من تعريفه للمجتمع ومن تحديده لمختلف صور التعاون فيه. وبيان ذلك أننا إذا كنا لانملك إلا حق الاختيار بين التعاون الاستبدادى القهرى وبين التعاون الحر التلقائى؛ فإنه لاشك فى أن هذا التعاون الأخير هو المثل الأعلى الذى تتجه الإنسانية نحوه، والغاية التى يجب علينا أن نسعى دائمًا وراء تحقيقها.

ولاتوجد هذه المعانى المبتذلة عند نشأة العلم فحسب، ولكنها توجد أيضًا فى كل لحظة من لحظات تفكيرنا. ولاتسمح لنا معلوماتنا فى الوقت الحاضر أن نعلم على وجه التأكيد ما الدولة وما السيادة وما الحرية السياسية وما الديموقراطية وما الاشتراكية وما الشيوعية وغير ذلك من الأمور.

---

(١) لكن تثير هذه النظرية من جهة أخرى كثيرًا من الاعتراضات انظر:
[La division du travail social, 11.2.]

(٢) فإن سبنسر يقول: «ليس من الممكن أن يوجد التعاون إلا إذا وجد المجتمع؛ وذلك لأنه هو الغاية من وجود المجتمع».
انظر: [Principes de Sociologie]

فكان ينبغى لنا حينئذ، أن نمتنع، تبعًا لما توجبه علينا الطريقة العلمية السليمة، عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعًا باتًا ما دامت المعانى التى تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية صحيحة. ومع ذلك فإن الألفاظ التى تستخدم للتعبير عن هذه المعانى تتردد، دون انقطاع، فى مناقشات علماء الاجتماع. ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقًا من أنها تعبر عن أشياء معلومة كل العلم ومحددة تمام التحديد، مع أنها لاتثير فى شعوره سوى بعض المعانى الغامضة التى تتألف من خليط من الخواطر المضطربة والآراء الشائعة والأهواء. وإنا لنسخر فى عصرنا الحاضر من غرابة التفكير الذى كان يغلب على أطباء القرون الوسطى حين كانوا يؤلفون بين المعانى الأربعة، أى بين كل من معنى الحار والبارد والرطب واليابس، ومع ذلك فإننا نغفل عن الانتباه إلى هذا الأمر، وهو أننا ما زلنا نستخدم نفس هذا التفكير فى دراسة بعض الظواهر التى تعد أقل الظواهر قبولاً له؛ وذلك لأنها معقدة إلى أكبر حد.

وما برحت هذه الطريقة التى تعتمد على التفكير الخيالى الأجوف كثيرة الاستعمال فى فروع علم الاجتماع الخاصة. ويبدو ذلك بصفة خاصة جدًا فى علم الأخلاق. وفى الواقع يمكننا القول بأنه ما من مذهب خلقى إلا ويبدو كأنه نتيجة لتطور إحدى الأفكار المبدئية التى كانت تتضمنه برمته من أول الأمر. ويرى بعض المفكرين أن هذه الفكرة المبدئية توجد مغروسة بالفطرة فى طبيعة المرء منذ ولادته. ويرى بعضهم الآخر، على خلاف ذلك. أن هذه الفكرة تنشأ شيئًا فشيئًا خلال التطور التاريخى للجنس الإنسانى. ولكن هؤلاء وهؤلاء، وأعنى بهم العقليين [Rationalistes] والتجريبيين [Empiristes] الذين يتفقون فى النقطة الآتية: وهى أن تلك الفكرة المبدئية هى العنصر الحقيقى بمعنى الكلمة فى الأخلاق. وحينئذ فإنه يمكن القول بناء على الرأى السالف، بأنه لاوجود لتفاصيل القواعد القانونية والخلقية فى ذاتها، إذا صح هذا التعبير؛ وذلك لأنها ليست إلا بعض التطبيقات الفرعية على تلك الفكرة الأساسية، حسب اختلاف ظروف الحياة، وتبعًا لاختلاف الأحوال. ومن ثم فليس من الممكن، تبعًا لذلك الرأى، أن تصبح مجموعة القواعد الخلقية التى لاوجود لها في ذاتها موضوعًا لعلم الأخلاق؛ بل

يصبح موضوعه فى هذه الحال تلك الفكرة المبدئية التى تفيض منها القواعد الخلقية. وليست هذه الأخيرة حينئذ إلا هذه الفكرة، وقد طبقت فى ظروف مختلفة. ومن هنا نرى أن جميع المشاكل التى يتعرض لها علم الأخلاق عادة بالبحث لاتتعلق ببعض الظواهر الخلقية الحقيقية، وإنما ترجع إلى مناقشة بعض المعانى العامة. ذلك بأن الأخلاقى يهتم عادة بمعرفة العناصر التى تنطوى عليها كل من فكرة القانون والأخلاق، ولايهتم بمعرفة طبيعة كل من هاتين الظاهرتين فى ذاتيهما. ومعنى ذلك أن علماء الأخلاق لم يصلوا بعد إلى إدراك فكرة بديهية إلى أكبر حد: فكما أن معرفتنا للأشياء الحسية تأتينا عن طريق هذه الأشياء نفسها، وتعبر عنها بقليل أو بكثير من الدقة، فكذلك لايمكن أن تأتينا معرفتنا بالحقيقة الخلقية إلا عن طريق القواعد الخلقية التى تسود فى بيئتنا، والتى تقع تحت حواسنا؛ فيتردد صداها فى تفكيرنا على هيئة بعض المعانى العامة. وكذلك الأمر فيما يتعلق بعلم الطبيعة، فإن موضوعه هو تلك الأجسام التى توجد بالفعل لا الفكرة العامة التى يكونها الرجل العامى لنفسه عنها. وقد ترتب على ذلك أن الأخلاقيين اتخذوا أساسًا للأخلاق ما ليس فى الحقيقة إلا القمة، ونعنى بذلك أنهم يدرسون الفكرة التى يتردد صداها فى الضمائر الفردية بصدد الحقيقة الخلقية، بدل أن يدرسوا هذه الحقيقة نفسها.

وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يمس علم الاقتصاد السياسى. فإن «ستيوارت مل» يرى أن موضوع هذا العلم ليس سوى تلك الظواهر الاجتماعية التى توجد فى المجتمع أساسًا وبالذات من أجل تحصيل الثروة فقط(١). ولكن كان ينبغى «لستيوارت مل» أن يبين لنا، على أقل تقدير، العلامة التى يمكن الاستعانة بها على معرفة الظواهر التى يتحقق فيها شرط إنتاج الثروة إذا أراد أن يجعل الظواهر التى عرَّفها على النحو السابق مادة للملاحظة العلمية، أى إذا أراد النظر إليها على أنها أشياء واقعية. ولكن كيف يجوز للمرء أن يجزم فى بدء البحث بوجود هذا النوع من الظواهر؟ وأكثر من ذلك، كيف يستطيع المرء معرفة

(١) انظر: Système de Logique, III p. 496 p. 496

حقيقة هذه الظواهر؟ وفى الواقع لايستطيع المرء فى أى بحث أن يقول بوجود غاية تهدف إليها الظواهر، وأن يبين حقيقة هذه الغاية إلا بشرط أن يكون العلم قد قطع مرحلة كبيرة فى تفسير هذه الظواهر. وهذه المشكلة هى أشد المشاكل تعقيدًا وأقلها احتمالاً للحل السريع. فليس ثمة ما يؤكد لنا، لأول وهلة، أن هناك ميدانًا للنشاط الاجتماعى تقوم فيه الرغبة فى الإثراء بهذا الدور المهم. ومن ثم فليست مادة الاقتصاد السياسى، حسب ما يفهمها «ستيوارت مل»، مجموعة من الظواهر الحقيقية التى يمكن الإشارة إليها ولكنها مجرد ظنون ووجهات نظر فلسفية محضة، بمعنى أن موضوع هذا العلم ينحصر فى تلك الظواهر التى يعتقد الاقتصادى أنها ذات صلة وثيقة بالغاية التى يراد تحقيقها . وهل لنا أن نضرب لذلك مثلا بالمحاولة التى يقوم بها الاقتصادى لدراسة تلك الظاهرة التى يسميها الانتاج؟ إنه يعتقد، بادئ ذى بدء، أن فى استطاعته أن يعدد العوامل الرئيسية التى تؤدى إلى الإنتاج. فإذا تم له ذلك أخذ فى استعراض هذه العوامل واحدًا بعد آخر. وهذا دليل على أن الاقتصادى لم يعترف بوجود عوامل الإنتاج، بناء على ملاحظته للشروط الواقعية التى تخضع لها الظاهرة التى يدرسها، وإلا كان ينبغى له أن يبدأ، فى هذه الحال، بعرض التجارب التى استنبط منها أن هذه العوامل تؤدى إلى الإنتاج. ويرجع السبب فى أن الاقتصادى يستطيع، منذ المرحلة الأولى من البحث، أن يأخذ فى تصنيف هذه العوامل فى بضع جمل إلا أنه يعتمد على مجرد التحليل المنطقى لفكرة الإنتاج لكى يصل إلى هذا التصنيف. وبيان ذلك أنه يجعل فكرة الإنتاج نقطة بدء لدراسته. فإذا حللها إلى عناصرها المنطقية وجد أنها تتضمن المعانى الآتية: القوى الطبيعية والعمل والأداة أو رأس المال. ومن ثم فإنه يأخذ فى تحليل هذه المعانى الفرعية بنفس الطريقة السابقة[١].

(١) ويبدو ذلك من نفس المصطلحات التى يستخدمها الاقتصاديون. فإنهم لايفتأون يرددون بعض المعانى كمعنى كل من النافع، والادخار، والاستثمار والمصروفات وغير ذلك من المعانى. انظر:
P rincipes d'économie politique, live, III ch, 1.1; ch II, I'ch III, 1.

ولا شك فى أن نظرية «القيمة»، وهى أهم النظريات فى علم الاقتصاد السياسى، قد قامت على أساس هذه الطريقة نفسها. ولو دُرست القيمة فى علم الاقتصاد السياسى على النحو الذى يجب أن تدرس عليه لرأينا أن عالم الاقتصاد يبدأ بتحديد العلامة التى يمكن الاهتداء بها إلى معرفة ما نطلق عليه اسم «القيمة»، ثم لرأيناه يأخذ، بعد ذلك، فى تصنيف مختلف أنواع القيم، وفى البحث بطريقة الاستقراء المنهجى عن الأسباب التى تدعو إلى تغيرها. ثم لرأيناه، وقد شرع يقارن، فى نهاية الأمر، بين مختلف النتائج التى وصل إليها حتى يستطيع أن يستنبط منها قانونًا عامًا. وحينئذ فليس من الممكن أن تنشأ نظرية عن «القيمة» إلا إذا تقدم علم الاقتصاد السياسى تقدمًا كافيًا. ولكنا نرى، على العكس من ذلك ، أن هذه النظرية توجد فى أولى مراحل هذا العلم. وذلك لأن الاقتصادى لايحتاج فى وصفها إلا إلى هذا الأمر، وهو أن ينطوى على نفسه، إذا صح هذا التعبير، لكى يستحضر فى شعوره الفكرة التى سبق أن كونها لنفسه عن «القيمة»، أى عن قابلية الشىء لأن يكون مادة للتبادل. وفى هذه الحال يجد أن فكرة «القيمة» تتضمن معنى الشىء النادر، وغير ذلك من المعانى. ومن ثم فإن تعريفه «للقيمة» يعتمد على أساس من النتائج التى وصل إليها عن طريق التحليل المنطقى لفكرة «القيمة». حقًا إن الاقتصادى يشد أزر هذا التعريف ببعض الأمثلة. ولكننا لانستطيع الاعتراف بأى دلالة برهانية لهذه الأمثلة النادرة بالضرورة، وهى الأمثلة التى لم يسقها عالم الاقتصاد إلا لأنها وردت على خاطره عفوًا. وكيف لنا أن نثق بصحة مثل هذه النظرية إذا ألقينا نظرة على الظواهر التى لا حد لها والتى يجب تفسيرها بهذه النظرية؟ وهكذا فإنا نرى أن نصيب البحث العلمى ضئيل جدًا فى علم الاقتصاد السياسى، كما هو الحال فى علم الأخلاق؛ على حين نرى أن نصيب الفن غالب فى كل منهما. ومن الممكن إرجاع الجزء النظرى فى علم الأخلاق إلى بعض المناقشات التى تدور حول كل من معنى الواجب والخير والحق. وأكثر من ذلك فإن مثل هذه البحوث النظرية المجردة لاتنشئ علمًا بمعنى الكلمة. وذلك لأنها ترمى إلى تحديد القاعدة الخلقية الأساسية لاحسب ما توجد عليه فى واقع الأمر، ولكن حسب ما ينبغى أن تكون عليه من الجهة المثالية.

كذلك نرى أن المشاكل التى يوجه إليها علماء الاقتصاد أكبر قسط من عنايتهم هى المشاكل الآتية: أيجب تنظيم المجتمع على أساس النظريات التى تقول بحرية الفرد حرية مطلقة، أم بناءً على وجهة نظر الاشتراكيين؟ أيجدر بالدولة أن تتدخل فى تنظيم العلاقات الصناعية والتجارية أم الأولى بها أن تترك أمر ذلك كله للأفراد يتصرفون فيه حسب ما يريدون؟ أم يجب أن تضرب العملة من معدن واحد أم من معدنين؟ وهناك عدد كبير من مثل هذه المشاكل. ولايحتوى علم الاقتصاد السياسى إلا على عدد قليل جدًا من القوانين الاقتصادية الجديرة بهذا الاسم. أضف إلى ذلك أن القوانين التى ألف الناس أن يطلقوا عليها اسم القوانين الاقتصادية لاتستحق هذا الوصف بوجه عام؛ وذلك لأنها ليست سوى بعض النصائح أو القواعد العملية التجريبية المتنكرة فى ثوب القوانين.

ومثال ذلك القانون المعروف المسمى ب «قانون العرض والطلب». ذلك بأنه لم يثبت قط بطريقة الاستقراء أن هذا القانون يعبر تعبيرًا صادقًا عن الحقائق الاقتصادية. كذلك لم نر أحدًا قام بتجربة أو بمقارنة علمية سديدة لكى يثبت لنا أن العلاقات الاقتصادية تخضع لهذا القانون فى واقع الأمر. وكل ما استطاع الاقتصاديون أن يقولوه فى هذا الصدد؛ بل إن كل ما قالوه بالفعل، ينحصر فى أنهم بينوا بطريقتهم الجدلية أنه يجب على الأفراد أن يحترموا هذا القانون إذا أرادوا المحافظة على منافعهم الشخصية، وإلا فإن الخسارة المادية تلحق بهم. وتتضمن كل طريقة أخرى يسلكونها خطأ منطقيًا صريحًا من جانب الذين يتبعونها. إنه من المنطق أن تكون أكثر الصناعات إنتاجًا أكثرها رواجًا، وأن يكون محتكرو المنتجات النادرة التى يشتد طلب الناس لها هم هؤلاء الذين يبيعونها بأبهظ الأثمان. ولكن هذه الضرورة المنطقية لاتسبه فى شىء الضرورة التى تمليها القوانين الطبيعية الحقيقية. ذلك بأن هذه القوانين تعبر عن العلاقات الحقيقية التى توجد بين الظواهر، لا عن العلاقات التى ينبغى أن توجد بينها.

ويمكننا أن نكرر ما قلناه عن قانون العرض والطلب بصدد جميع تلك القوانين التى يصفها الاقتصاديون المحافظون بأنها قوانين طبيعية، وذلك على الرغم من أنها ليست سوى حالات خاصة من قانون العرض والطلب. ولو شئنا لاستطعنا

وصف هذه القوانين بأنها طبيعية، ولكن بمعنى خاص، وهو أنها ترشدنا إلى الوسائل الطبيعية، أو التى ربما بدا استخدامها طبيعيًا فى تحقيق غاية معينة. ولكن يجب علينا الا نصفها بأنها قوانين طبيعية إذا أطلقنا اسم القانون الطبيعى على كل ضرب من الوجود الطبيعى الذى يمكن الاهتداء إليه بالطريقة الاستقرائية. ومن ثم فليست القوانين الاقتصادية سالفة الذكر إلا بعض النصائح العملية. أما إذا استطاع الاقتصاديون المحافظون أن يسدوا إلينا هذه النصائح، بكثير أو قليل من التمويه، على أنها تعبر تعبيرًا صادقًا عن الظواهر الاقتصادية. فذلك لأنهم يعتقدون، إن خطأ وإن صوابًا، أن فى استطاعتهم تأكيد صحة الفرض الآتى وهو: أن هذه النصائح العملية قد اتبعت فعلاً فى أغلب الأحوال لدى جميع الشعوب.

ومهما يكن من شىء فإن الظواهر الاجتماعية «أشياء»، ويجب أن تدرس على أنها «أشياء». وإذا أردنا البرهنة على صدق هذه القضية فلسنا فى حاجة ما إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفية، أو إلى مناقشة أوجه الشبه بينها وبين الظواهر الطبيعية الأقل مرتبة منها فى الوجود . ويكفى فى هذه الحال أن نعلم أن هذه الظواهر هى المادة الوحيدة التى يمكن اتخاذها موضوعًا لعلم الاجتماع. فإن الشىء هو حقيقة ما يقع تحت ملاحظتنا، أو هو ما يقدم نفسه لها، أو هو بالأخرى ما يفرض نفسه عليها فرضًا.

وحينئذ فمعنى أننا نعالج الظواهر على أنها «أشياء» هو أننا نعالجها على أساس أنها أشياء تقدم نفسها للملاحظة [Data] كنقطة بدء للعلم. ولاريب فى أن الظواهر الاجتماعية تنطوى على هذه الخاصة. فليست الفكرة التى يكونها الناس لأنفسهم عن «القيمة» شيئًا يقع تحت ملاحظتنا؛ وذلك لأنه ليس من الممكن ملاحظتها ملاحظة حسية، وإنما يمكننا فقط أن نلاحظ المعاملات الاقتصادية. وليست الفكرة التى يكونها الناس لأنفسهم عن المثال الأعلى الخلقى هى التى تحدد سلوكنا، ولكن مجموعة القواعد الخلقية هى التى تحدد السلوك بالفعل. وليست الفكرة التى نكونها لأنفسنا عن الشىء النافع أو عن الثروة هى التى تحدد قيم الأشياء، ولكن تقوم تفاصيل الحياة الاقتصادية بتحديد جميع القيم. إنه لمن

الجائز عقلاً ألا تكون الحياة الاجتماعية شيئًا آخر غير تطور بعض المعانى الإنسانية. ولكن لو سلمنا جدلاً بإمكان ذلك الأمر بحسب الواقع؛ فإننا لا نستطيع ملاحظة هذه المعانى بطريقة مباشرة. ويترتب على ذلك أننا لا نستطيع إدراك حقيقتها مباشرة، أى أنه لايمكننا إدراكها إلا عن طريق الظواهر الحقيقية التى تعبر عنها. فإننا لانعلم سلفًا أى المعانى كانت سببًا فى نشأة مختلف التيارات التى تتقاسم الحياة الاجتماعية فيما بينها. كذلك لاندرى إذا كانت هناك معان من هذا القبيل. ولن نستطيع معرفة المصدر الذى تنبع منه هذه التيارات الاجتماعية إلا إذا صعدنا فى مجراها حتى منابعها الأولى. وحينئذ يجب علينا أن نلاحظ الظواهر الاجتماعية فى ذاتها، أى مجردة من الأفكار التى يكونها الناس لأنفسهم عنها. ويجب علينا أن ندرس هذه الظواهر من الخارج على أنها أشياء خارجية؛ وذلك لأنها لاتقع تحت ملاحظتنا إلا على هذه الكيفية. ولئن خيل إلينا أن وجود هذه الظواهر خارج شعور الأفراد ليس إلا وجودًا بحسب الظواهر فسوف يتبدد هذا الشك كلما تقدم علم الاجتماع. وسيرى المرء حينئذ كيف تقتحم الظاهرة الاجتماعية الخارجية الشعور الداخلى للأفراد، إذا صح هذا التعبير. ولكن لايجوز لنا أن نتنبأ سلفًا بالعثور على حل لهذه المشكلة الأخيرة. وحتى لو كانت الظواهر الاجتماعية لا تنطوى على كل الخواص الذاتية للأشياء فإنه يجب علينا أن ندرسها، بادئ ذى بدء، كما لو كانت تنطوى على هذه الخواص. وهكذا تنطبق هذه القاعدة على جميع الظواهر الاجتماعية دون حاجة إلى القيام بأى استثناء. وأكثر من ذلك، فإنه يجب علينا أن نطبق هذه القاعدة أيضا على الظواهر التى يبدو أنها تقوم أكثر ما تقوم على بعض الأسس المفتعلة. فالواجب يقضى علينا بعدم التسرع فى الحكم على بعض العادات أو النظم الاجتماعية بأنها مفتعلة. وإذا جاز لنا، من جهة أخرى، أن نستشهد ببعض تجاربنا الشخصية فإنا نعتقد أن فى استطاعتنا تأكيد الحقيقة الآتية وهى: أن اتباع هذه الطريقة يؤدى إلى نتائج مرضية؛ وذلك لأنها ترينا أن الظواهر التى تبدو أكثر ما تكون تعسفًا، بحسب الظاهر، هى نفس الظواهر التى ترشدنا الملاحظة الدقيقة إلى أنها تنطوى على خواص ثابتة مطردة تدل على موضوعيتها.

وأخيرًا يمكننا القول بصفة عامة بأن جميع ما ذكرناه بشأن الخواص النوعية للظواهر الاجتماعية يكفى فى إقناعنا بأن هذه الظواهر ذات طبيعة واقعية، وفى البرهنة على أن «موضوعيتها» [Objectivitè] ليست وليدة الوهم. وتوجد فى الواقع علامة مهمة ترشدنا إلى وجود الشىء. وهذه العلامة هى أننا لانستطيع تغيير الشىء بمجرد حكم تصدره أرادتنا عليه. بأن الإرادة لاتكفى وحدها فى إحداث تغيير فى طبيعة الشىء؛ بل لابد أيضا من بذل مجهود شاق، إلى حد ما، حتى يمكن إحداث هذا التغيير. ويرجع السبب فى ذلك إلى أن هذا الشىء يقابلنا بنوع من المقاومة التى لا يمكن التغلب عليها دائمًا. وقد رأينا، فيما مضى، أن الظواهر الاجتماعية تنطوى على هذه الخاصة نفسها. فليست هذه الظواهر وليدة إرادتنا، ولكنها هى التى تحدد، على العكس من ذلك، إرادتنا من الخارج. وهى تشبه القوالب التى نضطر إلى صب سلوكنا فيها. وفى كثير من الأحيان تبلغ هذه الضرورة حدًا كبيرًا فلا نستطيع الفرار منها. ولكن على فرض أننا استطعنا قهر هذه الظواهر فإن ما نلقاه من مقاومتها يكفى فى إشعارنا بأننا نوجد وجهًا لوجه مع بعض الأشياء الخارجية التى لاتخضع لإرادتنا. فإذا قلنا حينئذ بأن الظواهر الاجتماعية «أشياء خارجية» فإنا لانفعل سوى أن نتخذ حيالها مسلكًا علميًا يتفق مع طبيعتها .

وأخيرًا نرى أن الإصلاح الذى يراد إدخاله على علم الاجتماع هو عين الإصلاح الذى غير معالم علم النفس فى الثلاثين سنة الأخيرة. فكما أن «سبنسر» و«كونت» صرحا بأن الظواهر الاجتماعية ظواهر طبيعية، كذلك اعترف أصحاب المذاهب التجريبية، منذ عهد بعيد، بأن الظواهر التى يدرسها علم النفس ظواهر طبيعية، ومع ذلك فقد استمر هؤلاء يستخدمون طريقة تحليل المعانى. وقد اكتفى التجريبيون، فى الواقع، باستخدام طريقة الملاحظة الداخلية وحدها، ولم يكن استخدامهم لها أقل من استخدام أصحاب المذاهب المناهضة لهذه الطريقة نفسها. ولكن الظواهر التى لا تلاحظ إلا بطريقة تحليل المرء لشعوره ظواهر نادرة جدًا. وهى شديدة الشرود والمرونة إلى حد كبير جدًا فلا تستطيع أن تفرض نفسها على المعانى التى تعبر عنها كما لاتستطيع تحديدها.

ولم تثبت هذه المعانى فى شعورنا إلا بحكم العادة. ولذلك فإذا لم تخضع هذه المعانى لأى نوع من أنواع الرقابة؛ فلن تجد أمامها شيئًا يقاومها. ومن ثم فإنها تحتل مكان الظواهر النفسية فتصبح موضوعًا لعلم النفس بدلا منها. وهكذا فلم يدرس كل من «لوك» [Locke] و«كوندياك» [Condillac] الظواهر النفسية دراسة «موضوعية»؛ وذلك لأن كلا منهما لايدرس الإحساس فى ذاته، ولكنه يدرس فكرته الخاصة عن هذه الظاهرة. وهذا هو السبب فى أن علم النفس بمعناه الصحيح لم ينشأ حقيقة إلا بعد «لوك» و«كوندياك» بزمن طويل، وذلك على الرغم من أنهما مهّدا الطريق أمام نشأته. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن هذا العلم لم ينشأ حقيقة إلا بعد أن اهتدى الباحثون، فى نهاية الأمر، إلى الفكرة الآتية، وهى تلك التى تقول: إنه من الممكن؛ بل من الواجب، أن تُدرس حالات الشعور دراسة «موضوعية»، بدل أن تدرس دراسة «شخصية» أى حسب وجهة نظر شعور الفرد الذى تمر به. فتلك هى إذن الثورة الكبرى التى تمت فى هذا النوع من الدراسات. وليست كل الأساليب الخاصة والطرق الحديثة التى زادت ثروة علم النفس إلا تلك الوسائل المختلفة التى استعان بها الباحثون على تحقيق هذه الفكرة الأساسية على أكمل وجه ممكن، وهذا هو نفس التقدم الذى ينبغى تحقيقه فى علم الاجتماع. فإنه من الواجب على الباحث فى هذا العلم أن ينتقل من مرحلة النظر الشخصى، التى لم يتجاوزها حتى الآن، إلى مرحلة النظر «الموضوعى».

ولكن نرى من جهة أخرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقًا فى علم الاجتماع منه فى علم النفس. وذلك لأن الظواهر النفسية تبدو، فى واقع الأمر، لملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها، بحيث لايمكن فصلها عن الشخص الذى يشعر بها. ولما كان تعريفنا لهذه الظواهر سالفة الذكر يدل على أنها داخلية بالنسبة إلى الفرد الذى يشعر بها فإنه يخيل إلينا أننا لانستطيع دراستها من الخارج إلا إذا أجبرناها على أن تكون كذلك. وإذا أردنا أن ندرس هذه الظواهر دراسة خارجية «موضوعية» فإنه يجب علينا فقط ألا نبذل جهدًا كبيرًا فى تجريدها من حالات الشعور الشخصى؛ بل لابد لنا أيضًا من الاستعانة على ذلك بطائفة كبيرة من الأساليب والحيل. وليس الأمر كذلك فيما

يتعلق بالظواهر الاجتماعية. وذلك لأنها تنطوى بصفة مباشرة وطبيعية جدًا على جميع خواص الأشياء الخارجية. فإن القانون يوجد مدونًا فى مجموعاته الخاصة به، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة فى أرقام جداول الإحصاء، أو فى الآثار التاريخية، أو فى أنواع الزى، أو فى معايير الذوق الأدبى فيما يتعلق بالآثار الفنية. وتميل الظواهر الاجتماعية بطبيعتها إلى خلق كيان خاص بها خارج شعور الأفراد؛ وذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم. ولذا فلسنا فى حاجة إلى الافتنان فى التمثيل بطبيعة هذه الظواهر حق نتمكن من ملاحظتها على أنها أشياء خارجة عن شعورنا. ويمتاز علم الاجتماع على علم النفس من هذه الناحية بتلك الميزة الكبرى. ولكن الناس لم يهتدوا بعد إلى معرفة هذه الميزة التى كان يجب أن تكون سببًا فى نمو هذا العلم وتقدمه تقدمًا سريعًا حقًا. ربما كان تفسير الظواهر الاجتماعية أشد عسرًا من تفسير الظواهر النفسية؛ وذلك لأنها أكثر تعقيدًا منها. ومع ذلك فإنها أسهل منها فهمًا، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بعلم النفس. وذلك لأن هذا العلم لايجد مشقة فحسب فى إعداد الظواهر النفسية حتى تصلح للدراسة؛ بل إنه ليجد هذه المشقة نفسها حين يريد الاهتداء إلى الظواهر النفسية. ومن ثم فإنه يجوز لنا الاعتقاد بأن الناس متى اعترفوا بصحة المبدأ الذى تتضمنه طريقتنا، وأجمعوا أمرهم على تطبيقه فسيرون فى هذه الحال أن علم الاجتماع يخطو خطوات سريعة لايكاد ينبىء عنها مانراه من تطوره البطىء فى الوقت الحاضر. وسيرى المرئ أيضا أن علم الاجتماع سوف يسبق علم النفس الذى لا يدين بسبقه إلا لأنه أقدم عهدًا من العلم الأول[1]

- ٢ -

ولكن تجارب من سبقنا من الباحثين ترشدنا إلى الحقيقة الآتية وهى: أننا إذا أردنا إثبات صحة القضية سالفة الذكر بطريقة علمية فإنه لايكفى أن نبرهن

(١) حقا إن شدة تركيب الظواهر الاجتماعية تساهم إلى حد كبير فى عسر نشأة العلم الذى يقوم بدراستها. ولكن هناك ما يعوض ذلك. فإن علم الاجتماع يستطيع الاستفادة من جميع النتائج التى أدت إليها العلوم السابقة له، وذلك لأنه آخر العلوم نشأة. ويستطيع هذا العلم أيضا الاتعاظ بتجارب العلوم التى سبقته وسوف يدعو استخدام هذه التجارب، دون ريب، إلى نموه السريع.

على صدقها من الوجهة النظرية، أو أن نقتنع بها اقناعًا تامًا. ولما كان العقل يميل بطبيعته إلى عدم التصديق بهذه القضية فإنه سوف يقع، لامحالة، فى أخطائه السابقة إذا لم يأخذ نفسه بمنهج دقيق صارم، وهو ذلك المنهج الذى سنأخذ فى ذكر قواعده المتممة للقاعدة السابقة:

القاعدة الأولى

إن أولى هذه القواعد المتممة هى القاعدة القائلة بأنه يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة سابقة. وليس ثمة ضرورة إلى إقامة برهان خاص على صدق هذه القاعدة؛ وذلك لأنها نتيجة لكل ما سبق ذكره. ومن جهة أخرى فهذه القاعدة أساس لكل طريقة علمية. وفى الواقع لم تكن طريقة الشك المنهجى [Le doute méthodique] لدى «ديكارت» إلا أحد التطبيقات الفرعية على هذه القاعدة. ذلك بأن ديكارت آلى على نفسه، حينما أخذ على عاتقه مهمة وضع أسس العلم، أن يشك فى صدق جميع الآراء التى سبق أن تلقاها عن الآخرين ، فإنه كان لايريد استخدام سوى تلك المعانى الكلية التى نشأت بطريقة علمية، أى تلك المعانى التى نشأت تبعًا للطريقة التى قام هو بتقريرها. ومن ثم فمن الواجب أن يطرح المرء جانبًا، ولو بصفة مؤقتة، كل المعانى التى لم تنشأ حسب هذه الطريقة. ولقد رأينا فيما مضى أن نظرية الأصنام[1] التى أشار إليها «بيكون» ما كانت ترمى إلا إلى هذا الغرض نفسه. ولذلك فإن هذين المذهبين الفلسفيين الكبيرين يتفقان فى هذه النقطة الأساسية، على الرغم من أن الناس ينظرون إليهما، فى كثير من الأحيان، على أنهما متضادان . وحينئذ يجب على عالم الاجتماع أن يمتنع امتناعًا باتًا عن استخدام المعانى الكلية التى لم تتبع فى نشأتها طريقة علمية، وإنما نشأت فقط لكى تسد بعض الحاجات التى ليس بينها وبين العلم صلة ما. كذلك يجب على هذا العالم أن يراعى هذه القاعدة، وسواء فى ذلك إذا كان بصدد تحديد موضوع بحثه، أم كان يريد البرهنة على صدق النتائج التى يؤدى إليها هذا البحث. ويجب عليه أيضًا أن

---

(١) انظر صفحة ٥٢.

يتحرر من تلك الآراء البديهية الكاذبة التى تسيطر على عقول العامة من الناس، وأن يزيح عن كاهله نير قواعد التفكير التقليدى، وهى تلك القواعد التى تنقلب مستبدة قاعدة فى نهاية الأمر، وذلك بسبب شدة إلفه إياها: ولكن إذا اضطر إلى استخدام هذه القواعد التجريبية، فى بعض الأحيان، وجب عليه أن يستخدمها مع شعوره، على أقل تقدير، بقلة جدواها. وذلك حتى لايعهد إليها بدور لايجدر بها أن تقوم به فى مذهبه العلمى.

ولكن هناك بعض الأسباب التى تجعل التحرر من سيطرة هذه الأفكار الشائعة فى علم الاجتماع غاية فى العسر. ذلك بأن العاطفة كثيرا ما تساهم فى الأخذ بناصر هذه الأفكار. فإننا نتشيع فى الواقع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشيعنا لظواهر العالم الطبيعى. وهكذا فإن هذا الطابع العاطفى يؤثر فى كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية، وعلى الطريقة التى نتبعها فى تفسير هذه الظواهر. وإننا نعتز بالآراء التى نكونها لأنفسنا عن المعتقدات والعادات سالفة الذكر كاعتزازنا بهذه الظواهر نفسها. ولذا تكتسب هذه الآراء نوعًا من النفوذ الذى لا يغفر أى معارضة من جانب الفرد. ذلك لأن كل رأى يعارض هذه الآراء يعد عدوًا لها، ويعامل معاملة العدو. فإذا وجد - مثلا - رأى يخالف الفكرة التى يكونها الناس عادة لأنفسهم عن الوطنية أو عن الكرامة الشخصية فإن هذا الرأى يكون موضوع إنكار شديد، مهما بلغت قوة الحجج التى يعتمد عليها. وليس من الممكن أن يسلم الناس بوجاهة هذا الرأى؛ بل يقابلونه بالرفض التام. وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من ذلك الرأى فليس من العسير أن تجد حججًا لايلقى المرء مشقة فى الاعتراف بأنها دامغة. أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن تصبح موضعًا للمناقشة. ذلك لأن مجرد وضعها - هى أو الظواهر التى تعبر عنها - موضع البحث العلمى الجاف المجرد عن الهوى يكفى فى إثارة بعض العقول. فمن قبيل ذلك أن بعض ذوى الحساسية المفرطة يحكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة موضوعية و«على أنها أشياء خارجية» بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية، وهم فى ذلك كالعامة التى تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية.

ويأبى كثير من الناس أن يعترفوا بأن للعلم حق البحث فى هذه العواطف؛ بل إنهم يذهبون إلى حد أبعد من ذلك حين يعتقدون أنه لابد من الاعتماد على هذه العواطف وحدها إذا أريد إنشاء علم لدراسة الظواهر التى تعبر عنها. وقد قال أحد البلغاء من مؤرخى الأديان: ويل للعالم الذى يشرع فى دراسة الأمور الإلهية دون أن يتخذ لنفسه محرابًا فى أعماق شعوره، وفى آخر طية من طيات وجوده الأبدى، أى فى ذلك المكان الذى ترقد فيه أرواح من سلفوا. ويل له إن لم يتخذ من هذا المكان ملجأ خفيًا يصعد فيه، بين حين وحين، أريج من المسك، أو مزمار من مزامير داود، أو صرخة ألم أو نصر صعّدها وهو طفل نحو السماء إثر صرخات إخوة له من قبل. فإنها صرخة تصله فجأة بأنبياء العهد القديم[1].

ومهما بلغت قوتنا فى محاربة هذه النظرية الصوفية فما أبعدنا عن بذل كل ما ينبغى بذله من أجل محاربتها. فإن هذه النظرية ليست شيئًا آخر سوى مذهب تجريبى جاحد للعلم ومتنكر فى ثوب التصوف. وشأن هذه النظرية شأن أى نظرية صوفية أخرى . ولاتمتاز العواطف التى تتعلق بالظواهر الاجتماعية فى شىء عن الظواهر الأخرى؛ وذلك لأنها تنبع جميعها من مصدر واحد بعينه. فلقد نشأت هذه الظواهر هى الأخرى، على مر العصور. وهى وليدة التجارب الإنسانية. ولكن أى تجارب!! إنها تجارب غامضة مهوشة. وليست هذه العواطف - فيما أعلم - وليدة فكرة علوية مثالية وجدت قبل أن يوجد هذا العالم الحسى، ولكنها نتيجة لألوان شتى من الخواطر والانفعالات التى تراكمت على غير نسق، وعلى غير هدى، ودون أى تفسير منهجى سليم . فهيهات إذن أن تكون هذه العواطف أشد وضوحًا من الحقائق الفعلية. حقا إن هذه العواطف ترجع فى نشأتها إلى بعض الحالات النفسية العنيفة، ولكنها حالات نفسية مضطربة. فلو نسبنا إلى العواطف تلك الأهمية الكبرى؛ فمعنى ذلك أننا نقول بأن القوى العقلية الخسيسة أرفع مقامًا من القوى العلية السامية. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أننا

(1) J Darmesteter, Les prophètes d'Israil P. 9

نقضى على أنفسنا بأن نظل أرقاء لنوع من السفسطة التى يغلب عليها الطابع الخطابى إلى حد كبير أو قليل. ولايستطيع العلم الذى ينشأ على هذا النحو أن يجد أنصاره إلا بين هؤلاء الذين يفضلون التفكير بحواسهم على التفكير بعقولهم، والذين يؤثرون النظريات السريعة الغامضة التى يؤدى إليها الإحساس على النظريات البطيئة شديدة الوضوح التى يؤدى إليها التفكير العقلى. إن العاطفة أحد الموضوعات التى يدرسها العلم، ولكنها ليست مقياسا للحقيقة العلمية. هذا وليس هناك علم إلا وواجه مقاومة من هذا النوع فى مراحله الأولى. فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التى كانت تمس الظواهر الطبيعية . وكانت هذه المقاومة لاتقل فى عنفها عن المقاومة التى يلقاها علم الاجتماع فى وقتنا الحاضر. وذلك لأن الظواهر الطبيعية كانت، هى الأخرى، ذات طابع دينى أو خلقى. أما وقد تحررت العلوم واحدًا بعد آخر من سيطرة تلك الفكرة الشائعة؛ فإنه يحق لنا الاعتقاد بأنها سوف تختفى فى نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضًا، أى من أخر معاقلها . وبذلك تدع السبيل حرًا أمام العلماء.

القاعدة الثانية

لكن القاعدة السابقة ليست سوى سلبية. ذلك لأنها ترشد عالم الاجتماع إلى طريقة التحرر من سيطرة الأفكار المبتذلة لكى توجه نظره إلى الظواهر نفسها. ومع ذلك فإن هذه القاعدة لاتدله على الطريقة التى يجب اتباعها لكى يهتدى إلى هذه الظواهر فيتخذها مادة لدراسة «موضوعية».

ويدور كل بحث علمى حول طائفة معينة من الظواهر التى تتحقق فيها شروط تعريف معين. فيجب على عالم الاجتماع أن يبدأ حينئذ بتعريف الظواهر التى يدرسها لكى يعلم الناس، ويعلم هو الآخر، تمام العلم نوع المسائل التى سيدرسها. وهذا هو أول وأهم الشروط التى يجب أن تتحقق فى كل برهان علمى، وفى كل محاولة ترمى إلى التأكيد من صحة النتائج التى نصل إليها. وفى الواقع

لايستطيع المرء أن يتحقق من صدق إحدى النظريات إلا إذا قام بتعريف الظواهر التى يجب أن تفسرها هذه النظرية. وأكثر من ذلك، فلما كان هذا التعريف المبدئى الموضوع الأساسى لكل علم فإن هذا الموضوع يختلف باختلاف الطريقة التى يتبعها المرء فى وضع هذا التعريف. ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يكون موضوع العلم، فى هذه الحال، بعض الظواهر الحقيقية أو بعض المعانى العامة. ومن البديهى أن هذا التعريف لن يكون مطابقًا للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل، مستعينًا على ذلك بخواصها الذاتية، لابوجهة نظر فلسفية. وليس من المستطاع أن يقف المرء منذ بدء البحث - أى قبل تصنيف الظواهر تصنيفًا علميًا - إلا على الخواص الأكثر ظهورًا، ونعنى بها تلك الخواص التى يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة. ولاشك فى أن الخواص الداخلية بعيدة الغور التى تنطوى عليها إحدى الظواهر هى الخواص الجوهرية فيها. ولاريب فى أنها تفسر الظاهرة على أكمل وجه ممكن. ومع ذلك فإنها تظل مجهولة فى أولى مراحل البحث. ولايستطيع المرء أن يتنبأ بحقيقتها إلا إذا أباح لنفسه حق الاستعاضة عنها بوجهة نظر فلسفية. ومن ثم فإنه يجب على الباحث أن يعتمد على الخواص الخارجية لكى يهتدى إلى العناصر التى يتألف منها التعريف المبدئى الأساسى سالف الذكر. ويتضح من جهة أخرى أنه من الواجب أن يعبر هذا التعريف عن جميع الظواهر التى تنطوى على نفس الخواص، وأن يشملها جميعها دون أى استثناء أو تفرقة. ويرجع ذلك إلى أنه ليس ثمة سبب يدعونا إلى اختيار بعض هذه الظواهر دون بعض، كما أنه ليس هناك سبيل إلى تفضيل بعض هذه الظواهر على بعضها الآخر. ومن ثم فإن هذه الخواص الخارجية هى كل ما نعرفه عن حقيقة الظواهر. ويترتب على ذلك أنه من الواجب أن تتخذ هذه الخواص أساسًا لتحديد الطريقة التى يجب اتباعها فى تصنيف الظواهر. ولانرى أن معيارًا آخر يمكن استخدامه لنقض النتائج التى يؤدى إليها المعيار السابق، ولو بصفة جزئية. وبهذا يمكننا تحديد القاعدة التالية

إنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث فى طائفة خاصة من الظواهر التى سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها. ومن الواجب أن ينصب

نفس البحث على كل الظواهر التى تتوفر فيها شروط ذلك التعريف. ومثال ذلك أننا نلاحظ وجود طائفة خاصة من الأفعال التى تشترك جميعها فى الخاصة الخارجية الآتية وهى: أن وقوعها يثير لدى المجتمع رد فعل خاص يسمى العقاب. ولذا فإننا ندخل هذه الأفعال فى طائفة قائمة بذاتها، ونطلق عليها اسمًا مشتركًا، فنطلق اسم الجريمة على كل فعل يجلب العقاب على مرتكبه، ثم نجعل الجريمة التى عرفناها على هذا النحو موضوعًا لعلم قائم بنفسه هو علم الجرائم [La Criminologie]. ومثال ذلك أيضًا أن الملاحظة ترشدنا إلى وجود مجتمع جزئى داخل كل المجتمعات المعروفة لدينا، ويمكن التعرف على هذا المجتمع الجزئى بالخاصة الخارجية وهى: أنه يتركب من عدة أفراد تجمعهم رابطة الدم فى غالب الأمر، كما توجد بينهم بعض الصلات القانونية. ومن ثم فإننا ندخل جميع الظواهر المتعلقة بهذا المجتمع الجزئى فى طائفة قائمة بذاتها، ونطلق عليها اسمًا خاصًا، فنطلق اسم الظواهر الأسرية على مجموعة هذه الظواهر، ثم نجعل الأسرة التى عرفناها على هذا النحو موضوعًا لعلم مستقل لم يطلق عليه علماء الاجتماع حتى الآن مصطلحًا علميًا خاصًا به. وسوف نطبق هذه القاعدة نفسها فيما بعد، أى حينما ننتقل من الأسرة بصفة عامة إلى مختلف النماذج الأسرية. فنبدأ مثلا بتعريف كل من العشيرة [Clan] والعائلة الأبوية [Patriarcale]، والعائلة التى ينسب الولد فيها لأمه [Maternelle] حين نأخذ فى دراسة كل أسرة من هذه الأسر بناء على نفس الطريقة السابقة. وحينئذ يجب علينا أن نعتمد على هذا المبدأ نفسه فى تحديد موضوع كل المشاكل ، وسواء أكانت هذه المشاكل خاصة أم عامة. ومتى اتبع عالم الاجتماع هذه الطريقة وجد نفسه مباشرة وجهًا لوجه مع الظواهر الحقيقية، وذلك منذ أول خطوة يخطوها فى البحث. ذلك لأن تصنيف الظواهر على أساس ما ليس رهنًا بمشيئة العالم أو بأسلوبه الخاص فى التفكير، ولكنه رهن بطبيعة الأشياء نفسها. ومن الممكن أن نرشد الناس جميعًا إلى العلامة التى جعلتنا ندخل الظواهر فى طائفة دون أخرى. ومن الممكن أيضا أن يعترف الناس جميعا بوجود العلامة التى أرشدناهم إليها. ويستطيع المرء فيما عدا ذلك أن يتأكد من صحة أقوال بعض من يلاحظ هذه العلامة بشهادة الآخرين. حقًا إن المعنى العام الذى نكونه لأنفسنا بهذه الطريقة لايتفق دائمًا، أو قد لايتفق على وجه العموم، مع الفكرة

الشائعة لدى العامة من الناس. ويمكن التمثيل لذلك بما يأتى: على الرغم من أن كلا من التفكير الحر والخروج على مقتضيات العرف الحضرى [etiquette] يجر على المرء عقابًا صارمًا مطردًا فى كثير من المجتمعات، فإنه من البديهى أن العامة من الناس لاينظرون إلى هذين الفعلين نظرتهم إلى الجريمة، حتى لو كان ذلك فى المجتمعات التى يعاقب فيها مرتكب أحد هذين الفعلين . ومثال ذلك أيضًا أن العشيرة [Caln] ليست أسرة بالمعنى المتداول الذى يدل عليه هذا اللفظ. ولكن لا أهمية لمثل هذا القصور اللغوى. ذلك بأنه لايهمنا هنا أن نهتدى فقط إلى معرفة الوسائل التى تمكننا من العثور، مع كثير من الدقة، على الظواهر أو المعانى التى تعبر عنها ألفاظ اللغة المتداولة، ولكن يهمنا أن نبتكر بعض المعانى العامة الجديدة من كل وجه، والتى تفى بحاجة العلم ويمكن التعبير عنها بمصطلحات خاصة. حقًا ليس معنى ذلك أن العالم لايستفيد فائدة ما من المعنى الكلى الشائع. فإنه يستخدم هذا المعنى، على العكس من ذلك، كدليل يقود خطاه؛ لأن هذا المعنى يدل على وجود طائفة من الظواهر التى تشترك فى اسم خاص بها، والتى يمكن أن تنطوى، بالتالى ، على بعض الخواص المشتركة. أضف إلى ذلك أن المعنى الشائع قد يرشدنا، فى بعض الأحيان، على وجه الإجمال إلى الاتجاه الذى يجب أن يوجه فيه البحث عن الظواهر. وذلك لأنه لابد من وجود صلة بين هذا المعنى وبين الظواهر. ولكن لما كان هذا المعنى الشائع ينشأ بطريقة ساذجة فإنه من الطبيعى جدًا ألا ينطبق تمام الانطباق على المعنى العلمى الذى يمهد الطريق أمام نشأته.(١)

(١) لكن يضطر الباحث إلى الاستعانة بكل من المعنى الشائع واللفظ المبتذل من الناحية العملية. وذلك لأنه يتخذهما نقطة بدء لدراسته. وبيان ذلك أن المرء يبدأ بتحقيق الأمر الآتى: هل تنطوى بعض الأشياء التى يعبر عنها اللفظ المبتذل تعبيرًا غامضًا على بعض الخواص الخارجية المشتركة؟ فإذا وجد أن هناك أشياء من هذا القبيل، وكان المعنى العام الذى نشأ عن تصنيفه لهذه الأشياء، بناء على اشتراكها فى بعض الصفات الخارجية، ينطبق إلى حد كبير، إن لم ينطبق تماما، على المعنى الشائع، فإن له الحق فى استخدام اللفظ المبتذل للدلالة على المعنى العلمى. وهكذا يحتفظ المرء فى البحوث العلمية بالتعبير الذى يستخدم فى اللغة المتداولة. أما إذا كانت الهوة واسعة بين المعنى الشائع والمعنى العلمى، بأن كان المعنى الأول يتضمن عدة معان مختلفة، فإنه يجب على المرء أن يضع، فى هذه الحال، بعض المصطلحات الجديدة.

ولكن مهما بدت بداهة هذه القاعدة وأهميتها أمرًا لاشك فيه فإن العلماء لم يراعوها فى دراسة الظواهر الاجتماعية. وبيان ذلك أن الباحثين فى علم الاجتماع يدرسون بعض الأشياء التى نتحدث عنها دائمًا كالعائلة والملكية والجريمة وغير ذلك من الأمور. ولذا فإنه يخيل إلى عالم الاجتماع. فى كثير من الأحيان، أنه ليس ثمة فائدة فى تعريف هذه الظواهر تعريفًا مبدئيًا دقيقًا. وقد يبدو لنا أنه من العبث أن يقوم المرء بتحديد المعانى التى تعبر عنها الألفاظ التى تتردد باستمرار فى أحاديثنا؛ وذلك لأننا ألفنا استخدامها إلفًا كبيرًا. وفى هذه الحال يكتفى كل امرىء منا بالرجوع إلى المعنى الشائع. ولكن هذا المعنى مبهم فى أغلب الأحيان. وقد يكون هذا الإبهام سببًا فى أن نستخدم اسمًا واحدًا للتعبير عن أشياء مختلفة فيما بينها أشد اختلاف بحسب الحقيقة . وقد يدعونا ذلك إلى تفسير هذه الأشياء المختلفة على نمط واحد. وهذا هو السبب فى وجود ألوان من اللبس التى يستعصى حلها. فهناك ـ مثلاً ـ نوعان من الزواج بامرأة واحد [Monogamie] بمعنى أن المرء قد يتزوج بامرأة واحدة بحسب الواقع ، وقد يجبره القانون على الزواج بامرأة واحدة. وفى النوع الأول لايملك الرجل سوى امرأة واحدة، على الرغم من أن القانون لايحرم عليه الزواج بأكثر من واحدة، أما النوع الثانى فإن القانون يحظر عليه تعدد الزوجات. ويوجد النوع الأول من الزواج بأنثى واحدة فى كثير من الفصائل الحيوانية وفى بعض المجتمعات البدائية. ولكن ليس وجود هذا النوع من الزواج فى تلك المجتمعات أمرًا استثنائيًا ؛ بل إنه ليوجد فيها بصفة عامة كما لو كان القانون يوجبه. وحينما تنحل الروابط الاجتماعية بين أفراد الشعب الصغير يتفرق هؤلاء على مساحة واسعة من الأرض، ويعيشون منعزلين بعضهم عن بعض. وفى هذه الحال يبحث كل رجل منهم، بطبيعة الأمر، عن امرأة واحدة فقط لكى يتخذها زوجًا له. وذلك لأنه من العسير عليه أن يجد فى هذه العزلة أكثر من امرأة واحدة. أما الزواج الإجبارى بامرأة واحدة فإنه يوجد على عكس النوع السابق فى المجتمعات الأكثر رقيًا. ومن ثم فإن كلا من الزواج الواقعى بامرأة واحدة [Monogamie de fait] والزواج الإجبارى بامرأة واحدة [Monogamieo] يدل على معنى يختلف كل الاختلاف عن

معنى الآخر، مع أن اللفظ الذى يستخدم للدلالة عليهما لفظ مشترك. ذلك لأننا نقول عادة عن بعض الحيوانات إنه ذو أنثى واحدة [Monogame] مع أنه ليس ثمة ما يشبه الواجب القانونى فى المجتمع الحيوانى. ولكن لما أراد «سبنسر» دراسة ظاهرة الزواج استخدم مصطلح «الزواج بامرأة واحدة» دون أن يقوم بتعريفه، أى أنه استخدمه حسب معناه المتداول المبهم. وقد ترتب على ذلك أنه اعتقد أن تطور الزواج ينطوى على نوع من الشذوذ الذى لايمكن تفسيره؛ لأنه يعتقد أننا نلاحظ وجود أرقى أنواع الزواج فى أولى مراحل التطور التاريخى، وأن هذا النوع من الاتحاد الجنسى يختفى فى العصور الوسيطة، وأنه يعود إلى الظهور فى العصور المتأخرة. وقد استنبط «سبنسر» من ذلك أنه ليست هناك علاقة ثابتة بين التطور الاجتماعى العام وبين اتجاه الإنسانية اتجاهًا تدريجيًا نحو نموذج أسرى كامل. ولو أن «سبنسر» اعتمد، فى الوقت المناسب، على تعريف دقيق لاستطاع أن يأمن الوقوع فى هذا الخطأ(١).

وفى بعض الحالات الأخرى يهتم المرء اهتمامًا كبيرًا جدًا بتحديد الموضوع الذى سيجعله محورًا تدور عليه أبحاثه. ولكنه يميل إلى اختيار بعض الظواهر دون بعض، وذلك بدل أن يدخل جميع الظواهر التى تنطوى على نفس الخواص الخارجية تحت تعريفه المبدئى. وفى هذه الحال يختار المرء بعض الظواهر على أنها نخبة ممتازة، وينظر إليها نظرته إلى الظواهر الوحيدة الجديرة بأن تنطوى على الخواص سالفة الذكر. أما الظواهر الأخرى فإنه ينظر إليها كما لو كانت قد اغتصبت تلك الخواص اغتصابًا. ولذلك فإنه لا يقيم لها وزنًا فى دراسته. ولكن ليس بعسير علينا أن نتنبأ بأن هذه الطريقة لا تؤدى بالباحث إلا إلى بعض المعانى الشخصية المبتورة. وذلك لأنه لا يمكن، فى الواقع، حذف بعض الظواهر إلا بناء على فكرة سابقة للبحث. فإنه ليس من الممكن أن يقرر الباحث، فى أول مرحلة من مراحل العلم، أن هذه الظواهر قد اغتصبت لنفسها تلك الخواص،

(١) وقد كان عدم وجود تعريف دقيق للديموقراطية سببًا فى أن بعض الناس يقولون إن هذا النظام السياسى يوجد على حد سواء فى بدء التاريخ وفى آخر مراحله. ولكن الحقيقة فى الأمر هى أن هناك فرقا كبيرا بين ديموقراطية العصر القديم وديمقراطية العصر الحديث.

وذلك على فرض أن هناك اغتصابًا من هذا القبيل. وليس ثمة سوى سبب واحد يدعو إلى اختيار بعض الظواهر دون بعض، وهو أن الظواهر أكثر مطابقة من غيرها للفكرة المثالية التى سبق أن كوّنها الباحث لنفسه عن هذا النوع من الظواهر. ومثال ذلك أن جارو فالو (Garofalo) يبرهن فى أول بحثه فى علم الإجرام[1]، بصورة واضحة جلية، على أنه يجب على الباحث أن يتخذ الجريمة بمعناها الاجتماعى نقطة بدء لهذا العلم. ولكن «جاروفللو» لم يحدد هذا المعنى الأخير بناء على مقارنته الدقيقة بين جميع الأفعال التى يعاقب من يرتكبها عقابًا مطردًا فى مختلف النماذج الاجتماعية، ولكنه اكتفى بالمقارنة بين تلك الأفعال التى تخدش العواطف الخلقية الثابتة المشتركة بين جميع أنواع المجتمعات. أما فيما يتعلق بالعواطف الخلقية التى أدى التطور التاريخى إلى اختفائها؛ فإنه يخيل لـ «جاروفالو» أنها لا تقوم على أساس طبيعى؛ وذلك لأنها لم تستطع البقاء على الرغم من ذلك التطور. وبناء على ذلك، فإنه يخيل إليه أن الأفعال، التى كانت تصفها المجتمعات السابقة بأنها إجرامية - لأنها كانت تخدش بعض هذه العواطف الخلقية التى اندثرت فيما مضى - لم تستحق هذا الوصف إلا بسبب بعض الظروف العارضة الشاذة إلى حد ما. ولكن السبب الوحيد الذى دعا «جاروفالو» إلى حذف بعض هذه الأفعال يرجع إلى وجهة نظره الشخصية التى كونها لنفسه عن الحياة الخلقية. فهو يبنى نظريته فى الجريمة على الفكرة المبدئية القائلة بأننا إذا نظرنا إلى التطور الخلقى فى مرحلته الأولى، أو فيما يلى هذه المرحلة، وجدنا أنه يشبه التيار الذى يسوق أمامه أنواعًا شتى من الفضلات والأقذار، وأنه يتخلص منها - فيما بعد - شيئًا فشيئًا، وأنه لم يستطع أن يلفظ جميع العناصر الغريبة التى كانت تعكر مجراه، فى أول الأمر، إلا فى عصرنا الحاضر. ولكن هذه الفكرة المبدئية ليست قانونًا بديهيًا، أو حقيقة قام الدليل يؤكد صحتها، ولكنها ليست إلا مجرد فرض ليس ثمة ما يدعو إلى القول به. ذلك بأن العناصر المتغيرة التى تنطوى عليها العاطفة الخلقية ليست بأقل انسجامًا مع طبيعة هذه العاطفة من عناصرها الثابتة. فلئن دلت التغيرات التى تلحق بالعناصر الأولى على شيء

(١) انظر: Criminologie p.2.

فإنها تدل على أن هذه العواطف نفسها قد تغيرت. وإذا كنا لا نقول اليوم فى علم الحيوان بأن صور الوجود الخاصة بالفصائل الحيوانية الدنيئة أقل اتفاقًا مع الطبيعة من صور الوجود التى تتكرر فى المراتب الحيوانية الأخرى الأكثر رقيًا؛ فإنه ينبغى أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بالجريمة. وبيان ذلك أن الأفعال التى كانت تعدها المجتمعات البدائية جرائم بالنسبة إلى هذه المجتمعات. وهى فى ذلك تمامًا كالأفعال التى مازال يعاقب عليها المرء فى مجتمعاتنا الحاضرة. ذلك بأن تلك الأفعال الأولى ترتبط بالظروف المتغيرة فى الحياة الاجتماعية؛ على حين ترتبط الأفعال الثانية بالظروف الدائمة فى هذه الحياة نفسها. ومع ذلك فإن كلا من هذين النوعين من الأفعال طبيعى كالآخر تمامًا.

وليس هذا هو كل ما نوجهه من النقد إلى نظرية «جاروفالو». فإننا لو سلمنا جدلا بأن هذه الأفعال قد اغتصبت لنفسها طابع الإجرام دون مبرر، كما يقول «جاروفالو»، فإنه ينبغى لنا ألا نفصل، على الرغم من ذلك، بين هذه الأفعال وبين الأفعال الإجرامية الأخرى فصلاً باتا؛ وذلك لأن الصور المعتلة التى تتشكل بها إحدى الظواهر لا تختلف فى طبيعتها عن صورها السليمة(1). ومن ثم فإنه من الواجب أن يقوم المرء بملاحظة كل من هذين النوعين حتى يستطيع تحديد الطبيعة المشتركة بينهما. فليس المرض نقيضا للصحة، بل هما صورتان مختلفتان من جنس واحد، ويمكن فهم إحداهما بالأخرى.

ولقد اعترف العلماء بصحة هذا المبدأ منذ عهد بعيد، وقد طبقوه بالفعل فى كل من علم الحياة وعلم النفس. ولابد لعالم الاجتماع من الاعتراف به وتطبيقه. وليس من الجائز أن تختلف الأسباب التى تدعو إلى وصف بعض الأفعال، فى الحالات الشاذة بأنها أفعال إجرامية عن الأسباب التى تؤدى إلى نفس هذه النتيجة فى الظروف العادية، اللهم إلا إذا قلنا بأنه من الجائز أن تكون إحدى الظواهر أحيانا نتيجة لبعض الأسباب، وأحيانًا نتيجة لسبب آخر. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه لا يمكن التفرقة بين طبيعة هاتين الطائفتين من الأسباب

(1) هذا هو موضوع الفصل التالى. وسوف يفرق فيه دور كايم بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة. «المترجم»

السابقة إلا إذا لم نعترف بصحة قانون السببية. ويترتب على ذلك أن هاتين الطائفتين من الأسباب لا تختلفان إلا من حيث الكم، أو تبعًا لاختلاف الظروف التى تؤثر فيها كل طائفة منهما. وحينئذ فالجريمة الشاذة تعد جريمة دائما. ومن ثم فإنه من الواجب إدخالها تحت التعريف العام للجريمة. ولكن ما الذى حدث؟ لقد خلط «جاروفالو» بين الجريمة بمعناها العام وبين ما يمكن القول بأنه بعض أنواعها، أو بعض صورها الخاصة. ويترتب على ذلك أن تعريفه للجرائم لا ينطبق إلا على طائفة محدودة جدا من تلك الأفعال التى كان ينبغى أن يشملها هذا التعريف. وذلك لأن هذا الأخير لا ينطبق، فى هذه الحال، على الجرائم الدينية، أو الجرائم التى ترتكب ضد العرف الحضرى (Etiquette) أو ضد المجاملات والتقاليد الاجتماعية الخ. فإن النص على هذه الجرائم، وإن اختفى من كتب القانون الحديث، فإنه يكاد يملأ على العكس من ذلك، قانون العقوبات برمته لدى المجتمعات البدائية.

وهذه هى نفس الطريقة الخاطئة التى دعت بعض الباحثين إلى إنكار وجود أى نوع من العواطف الخلقية لدى الشعوب البدائية[1] فقد بنى هؤلاء نظريتهم على تلك الفكرة المبدئية القائلة بأن أخلاق مجتمعاتنا الحاضرة هى الأخلاق بمعنى الكلمة، وبأنه من البديهى الا وجود لهذه الأخلاق فى المجتمعات البدائية، أو أنها لا توجد فى هذه المجتمعات إلا على صورة ساذجة إلى أقصى حد. ولكن هذا التعريف يقوم على التعسف. وذلك لأننا إذا طبقنا القاعدة السابقة تبدل الأمر غير الأمر. فإذا أردنا الحكم على إحدى القواعد العملية بأنها خلقية أولًا، فإنه يجب علينا تحقيق الأمر فى المسألة الآتية هى: هل تنطوى هذه القاعدة على علامة خلقية خارجية أم لا؟ وتنحصر هذه العلامة فى وجود عقوبة شائعة فى المجتمع، ونعنى بها ذلك اللوم الذى يوقعه الرأى العام لكى ينتقم به من كل شخص

(١) انظر: Lubbock, les origines de la civilisation ch. 8
وقد يذهب بعضهم فى التعميم إلى حد أبعد من ذلك فيقول، وإن لم يكن أقل خطأ من غيره،: إن الديانات القديمة ينقصها الطابع الخلقى أو إنها منافية للأخلاق. ولكن الواقع هو أن لكل ديانة من هذه الديانات أخلاقها الخاصة بها.

يحاول خرق هذه القاعدة. فكلما وجدنا أنفسنا وجها لوجه مع إحدى الظواهر التى تنطوى على هذه الخاصة فإنه لايجوز لنا أن ننكر عليها طابعها الخلقى؛ وذلك لأن هذه الخاصة هى الدليل على أن تلك الظاهرة من جنس الظواهر الخلقية الأخرى. ويترتب على ذلك أن هذا النوع من الظواهر لا يوجد فى المجتمعات البدائية فحسب؛ بل إن وجوده فيها أكثر من وجوده فى المجتمعات الراقية. وكثير من الأفعال التى تترك فيها الحرية اليوم لتقدير الأفراد كانت تفرض فرضا لدى الشعوب البدائية. ومن هنا يتبين لنا مدى الأخطاء التى يقع الباحث فيها حين لا يبدأ بتعريف موضوع البحث تعريفًا مبدئيًا، أو حين لا يعرفه تعريفًا جيدا.

ولكن قد يوجه إلينا بعض الناس الاعتراض الآتى: أليس معنى ذلك أننا حينما نعرف الظواهر بخواصها الخارجية ننسب إلى الصفات السطحية أهمية لا نعترف بها للخواص الجوهرية؟ أليس معنى ذلك. بعبارة أخرى، أننا نقلب الأوضاع المنطقية رأسًا على عقب فنجعل عالى الأشياء سافلها، ونجعلها ترتكز على قممها بدلا من أن ترتكز على قواعدها؟ ومن ثم فإننا إذا عرّفنا الجريمة بأنها الظاهرة التى تثير العقاب فلا ريب فى أننا نصبح عرضة لأن نتهم بأننا نحاول تفسير الجريمة بالعقاب، أو بأننا نهدف كما يقول مثل مشهور إلى القول بأن المقصلة هى سبب العار، بدل القول بأن العار نتيجة للجريمة التى يكفر عنها صاحبها. ولكن هذا الاعتراض يقوم على أساس واهٍ. وذلك لأنه لما كان التعريف الذى بينا قاعدته منذ قليل تعريفًا مبدئيًا فإنه يعجز عن إرشادنا إلى حقيقة الظواهر. وإنما يجب أن يمكننا هذا التعريف فقط من الاهتداء إلى هذه الحقيقة حينما يتقدم العلم تقدمًا كافيًا.

ومعنى ذلك أن مهمة هذا التعريف تنحصر فى هذا الأمر وحده، وهو أنه يصبح همزة الوصل بيننا وبين الظواهر. ولما كان العقل لا يستطيع إدراك هذه الظواهر إلا بحسب خواصها الخارجية فإنه من الطبيعى أن يعبر عنها ذلك التعريف المبدئى بهذه الخواص نفسها. ولكن ليس معنى ذلك أن يكون هذا

التعريف كافيا فى تفسيرها. وذلك لأنه ليس إلا نقطة بدء لابد من الاعتماد عليها فى تفسير هذه الظواهر. حقا ليس العقاب سببا فى وجود الجريمة، ولكنه العلامة الخارجية التى تدلنا على وجودها. وحينئذ فمن الضرورى أن نجعل العقاب نقطة بدء للدراسة إذا أردنا معرفة حقيقة الجريمة.

ولن يكون الاعتراض السابق وجيها إلا إذا ثبت أن الخواص الخارجية للظواهر خواص عرضية فى نفس الوقت، أى إلا إذا لم تكن مرتبطة بالخواص الأساسية. وحقيقة لا يستطيع العلم، فى هذه الحال الأخيرة، أن يخطو خطوة ما إلى الأمام متى انتهى من إرشادنا إلى وجود هذه الخواص الخارجية. وليس من الممكن أيضا أن يدنو العلم من حقيقة الظواهر أكثر من ذلك. فإنه لو صح هذا القول لانقطعت كل صلة بين ظاهر الأشياء وباطنها. ولكن إذا وجدنا أن كل الظواهر المتحدة فى الجنس تنطوى، دون أى استثناء، على نفس الخواص فإنه يجوز لنا أن نتأكد، فى هذه الحال، من أن هذه الخواص ترتبط أشد ارتباط بطبيعة هذه الظواهر، وأنها جزء متمم لها، اللهم إلا إذا قلنا بأن قانون السببية ليس إلا تعبيرًا أجوف لا طائل تحته، ومن ثم فإذا انطوت طائفة خاصة من الأفعال على الخاصة الآتية: وهى أنها تؤدى جميعها، دون تفرقة ما، إلى توقيع إحدى العقوبات فإن ذلك دليل على أن هناك علاقة وثيقة بين العقاب وبين الخواص الذاتية لتلك الأفعال. وحينئذ فمهما بدت لنا هذه الخواص سطحية فهى خير عون يرشد عالم الاجتماع إلى الطريقة التى يجب عليه اتباعها لكى يتوغل فى أعماق الأشياء. ولكن لابد لذلك من ملاحظة هذه الخواص ملاحظة دقيقة. فهذه الخواص إذن أول وأهم حلقة من حلقات السلسلة التى سيبسطها العلم واحدة تلو أخرى فى أثناء تفسيره للظواهر.

ولما كان الإحساس الوسيلة التى ترشدنا إلى معرفة الخواص الخارجية للأشياء؛ فإنه يمكننا القول، بصفة إجمالية، بأن العلم لن يكون «موضوعيًا» إلا بشرط أن يجعل الإحساس نقطة بدء لدراسته، بدلا من تلك المعانى العامة التى لم تنشأ طبقًا لطريقة علمية. وحينئذ يجب أن يختار العلم مباشرة العناصر الأولية اللازمة لتعاريفه المبدئية من بين المدركات الحسية. ويكفى فى الواقع أن

يفكر المرء فى المهمة الملقاة على عاتق العلم لكى يفهم أن هذا الأخير لا يستطيع أن ينهج منهجًا آخر غير ذلك الذى ذكرناه. ذلك بأن العلم يحتاج إلى بعض المعانى الكلية لكى يعبر بها تعبيرًا صادقًا عن الأشياء حسب ما توجد عليه فى واقع الأمر، لاحسب ما ينبغى أن تكون عليه حتى تعود علينا بالفائدة من الناحية العملية. ولكن هذا الشرط لا يتحقق فى تلك المعانى الكلية التى نشأت بطريقة غير علمية. ومن ثم فلابد للعلم من ابتكار بعض المعانى الجديدة. ولكنه لن يستطيع التحرر من المعانى الشائعة ومن الألفاظ التى تعبر عن هذه المعانى إلا إذا جعل الإحساس مبدأ يمكن الرجوع إليه. لأن الإحساس هو المادة الأولية التى لابد منها فى نشأة كل معنى كلى. فإن الإحساس هو المصدر الذى تستنبط منه المعانى العامة، سواء أكانت هذه المعانى صادقة أم كاذبة، وسواء أكانت علمية أم غير علمية. فليس من الجائز حينئذ أن يتخذ العلم أو البحث النظرى نقطة بدء لدراسته شيئا آخر غير تلك المدركات الحسية التى تبدأ منها المعرفة الساذجة أو العملية كما تبدأ منها أيضًا المعرفة العلمية. وانما يبتدىء الخلاف فقط بين هذين النوعين من المعرفة، فيما بعد، حينما يختلف كل منهما فى إعداد تلك المدركات الحسية للدراسة، وهى المادة المشتركة بينهما.

القاعدة الثالثة

لكن قد يغلب الطابع الشخصى على الإحساس. وهذا هو السبب الذى دعا إلى نشأة القاعدة الآتية التى تنص فى العلوم الطبيعية على عدم استخدام المدركات الحسية التى يحتمل أن يغلب عليها الطابع الشخصى لدى من يقوم بملاحظة الظواهر. وهى نفس القاعدة التى تنص فى نفس الوقت على الاعتماد فقط على تلك المدركات الحسية التى تنطوى على «الطابع الموضوعى» إلى حد فيه الكفاية. فمثلا نرى أن عالم الطبيعة يستعيض عن الإحساسات الغامضة التى يثيرها لديه الطقس أو الكهرباء بملاحظته للذبذبات التى يسجلها كل من «الترمومتر» و«الإليكترومتر» ـ مقياس الكهرباء ـ وحينئذ يجب على عالم الاجتماع أن يحترم هذه القاعدة، وأن يتخذ هذه الحيطة نفسها. ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية التى يستعين بها هذا العالم على تحديد موضوع بحثه أقرب

ما يمكن إلى الواقع. ويمكننا القول بصفة مبدئية بأن الظواهر الاجتماعية كلما جردت من الصور الفردية التى تتشكل بها استطاع الباحث إدراكها حسب ما توجد عليه فى حقيقة الأمر. وفى الواقع يغلب «الطابع الموضوعى» على الإحساس كلما كان موضوعه مادة قليلة التغير. وذلك لأنه يشترط فى كل شىء «موضوعى» أن ينطوى على بعض العلامات الثابتة التى يمكن الرجوع إليها وملاحظتها من جديد، والتى تسمح بتجريد إدراكنا الحسى لهذا الشىء من كل عنصر متغير وشخصى. أما إذا كانت العلامات الوحيدة التى يمكن ملاحظتها متغيرة، هى الأخرى، ولا تلبث على حال قط فلن يجد الباحث أى مقياس يمكن تطبيقه فى جميع الحالات، ولن يهتدى إلى أى وسيلة تمكنه من التفرقة بين كل من العناصر الخارجية والداخلية التى تتكون منها خواطرنا. وسوف يغلب طابع التغير على الحياة الاجتماعية إذا جاز أنها لا تستطيع الانفصال عن الأحداث الفرعية التى تتشكل بها حتى تكوِّن وحدة قائمة بنفسها. وذلك لأن هذه الأحداث لما كانت تبدو بصور مختلفة، من حين إلى آخر، ومن لحظة إلى أخرى، كان من الضرورى أن ينتقل أثر هذا التغير إلى الحياة الاجتماعية نفسها؛ وذلك لأنها غير منفصلة عن تلك الأحداث. وفى هذه الحال تنحصر الحياة الاجتماعية فى مجموعة من التيارات الطليقة التى لا تنفك بحال ما عن التطور المستمر، والتى لا يستطيع الباحث أن يوقف سيرها حتى يقوم بملاحظتها. ويدل ذلك على أن عالم الاجتماع لا يستطيع دراسة الحياة الاجتماعية إذا اكتفى بدراسة هذه التيارات. ولكنا نعلم أن هذه الحياة سالفة الذكر تنطوى على الصفة الخاصة الآتية: وهى أنها تستطيع التشكل بصور ثابتة، دون أن يكون ذلك سببًا فى تغيير طبيعتها. فإن التقاليد الاجتماعية لا تعبر عن نفسها ببعض الأفعال الخاصة التى تثيرها لدى أفراد المجتمع فحسب؛ ولكنها تعبر عن نفسها أيضًا ببعض الصور المحددة الثابتة. ومثال ذلك القواعد القانونية أو الخلقية، والأمثال الشعبية والظواهر الاجتماعية التى تتعلق ببنية المجتمع، وغير ذلك من الأمور. ولما كانت هذه الصور الأخيرة توجد بصفة دائمة. ولما كانت لا تتغير تبعًا لاختلاف تطبيقاتها الفرعية لدى الأفراد، أصبحت موضوعًا ثابتًا ونموذجًا مطردًا يمكن أن يرجع المرء إليه

دائمًا بالملاحظة على نحو لا يفسح أى مجال أمام الخواطر الشخصية أو الملاحظات الفردية. فالقاعدة القانونية تظل هى هى دون تغيير ما. وليس ثمة سوى سبيل واحد إلى فهمها على حقيقتها. ومن جهة أخرى فإن هذه التقاليد الاجتماعية لما لم تكن سوى بعض صور الحياة الاجتماعية المتبلورة المركزة؛ فإنه من الجائز أن ندرس هذه الحياة عن طريق دراستنا لهذه التقاليد، اللهم إلا إذا قام دليل يوجب علينا عكس ذلك(١).

وحينئذ فمن الواجب على عالم الاجتماع، لدى شروعه فى دراسة طائفة خاصة من الظواهر الاجتماعية، أن يبذل جهده فى ملاحظة هذه الظواهر من الناحية التى تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية.

وقد تمكنا بفضل هذه القاعدة من دراسة مشكلة التعاون وصوره المختلفة حين قمنا بدراسة مجموعة القواعد القانونية التى تعبر عنه(٢). وكذا الأمر فيما يتعلق بالحياة العائلية. وذلك لأن المرء يصبح عرضة للخلط بين أشد النماذج العائلية اختلافًا أو للتقريب بين أشدها تباينًا إذا حاول التفرقة بين مختلف نماذج الحياة العائلية، أو حاول تصنيفها بناء على النصوص الأدبية التى يقدمها إليه الرواد، والمؤرخون أحيانًا. ولكن الأمر على خلاف ذلك إذا اتخذ المرء النظام التشريعى للأسرة، أو قانون الميراث بصفة خاصة، أساسًا لتصنيف النماذج العائلية؛ لأنه يستطيع فى هذه الحال أن يهتدى إلى المعيار الواقعى الذى يحول دونه ودون الوقوع فى كثير من الأخطاء، إن لم يعصمه من الخطأ تمامًا(٣) فهل نريد مثلا تصنيف مختلف أنواع الجريمة؟ إنه يجب علينا فى هذه الحال أن نبذل جهدنا فى

---

(١) فمثلاً ينبغى أن توجد بعض الأسباب التى تدعونا إلى اعتقاد أن القانون أصبح لا يعبر، فى وقت ما، عن الوضع الحقيقى الذى توجد فيه العلاقات الاجتماعية حتى يمكن القول بأنه لايجوز دراسة القانون بناء على دراسة هذه العلاقات.

(٢) انظر كتاب تقسيم العمل الاجتماعى لدور كايم:

La division du Travail Social. l. I

(٣) راجع المقدمة التى وضعناها لعلم الاجتماع الأسرى فى:

Annales de la Faculte des letters de Bordeaux, annee 1889.

الوقوف بدقة على ألوان الحياة فى مختلف الأوساط التى توجد فيها الجريمة، وعلى العادات المهنية التى تتبع فى هذه الأوساط الإجرامية. ومن ثم فإنا نستطيع الوقوف على أنواع من الجرائم التى تساوى فى مجموعها الصور المختلفة التى تتشكل بها الحياة الاجتماعية فى الأوساط سالفة الذكر. وإذا أردنا معرفة الأخلاق والمعتقدات الشعبية فى مجتمع ما فما علينا إلا أن نأخذ فى دراسة الأمثال والحكم الشعبية التى تعبر عن هذه الأخلاق والمعتقدات. حقًا إن استخدام هذه الطريقة يوجب على المرء ألا يتصدى، ولو بصفة مؤقتة، لدراسة هذه الصور الاجتماعية الحسية دراسة علمية. ومع ذلك فمهما بدت هذه الصور شديدة التغير فإنه لايجوز للمرء أن يجزم، قبل البحث العلمى، بأنها لاتجرى على أسس عقلية. ولكن إذا أراد المرء أن يسلك مسلكاً علميًا صحيحًا فلابد له من وضع الأسس العلمية الأولى على أرض متماسكة الأجزاء، لا على شفا جرف هار، ولابد له من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعى من تلك النواحى التى تسمح طبيعتها بالدراسة العلمية الصحيحة. وهذا هو الشرط الضرورى الذى سوف يمكننا فيما بعد من التقدم فى أبحاثنا، ومن تضييق الخناق، شيئًا فشيئًا، على تلك الحقيقة الاجتماعية التى تكاد تفر من الأصابع، والتى قد لا يستطيع العقل الإنسانى إدراكها تمام الإدراك.

الفصل الثالث

القواعد الخاصة بالتفرقة بين الظاهرة الاجتماعية السليمة والظاهرة الاجتماعية المعتلة

لكن ملاحظة الظواهر الاجتماعية وفقًا للقواعد السابقة تؤدى إلى الخلط بين نوعين من الظواهر التى تختلف فيما بينها من بعض الوجوه اختلافًا شديدًا، أى بين الظواهر التى توجد على الصفة التى يجب أن توجد عليها، وبين الظواهر التى ينبغى أن تكون على نحو مخالف للنحو الذى توجد عليه حسب الواقع، أى بين الظواهر السليمة (Normaux)، والظواهر المعتلة (Pathologiques). ولقد سبق أن بينا ضرورة إدخال هذين النوعين من الظواهر تحت التعريف المبدئى الذى يجب وضعه قبل الشروع فى أى بحث من البحوث(1). ولكن اتحاد طبيعة كل من هذين النوعين من الظواهر من بعض الوجوه لايحول دون أن يكون كل منهما قائمًا بذاته كتعبير خاص عن هذه الطبيعة المشتركة بينهما، كما لايمنع هذا الاتحاد ضرورة التفرقة بينهما. ولكن هل هناك بعض الوسائل التى يستطيع العلم الاعتماد عليها للقيام بهذه التفرقة؟

إن لهذا السؤال أهميته الكبرى؛ وذلك لأن الجواب الذى سيلقاه سوف يحدد فكرتنا عن الدور الذى يقوم به العلم، وبخاصة العلم الإنسانى. وهناك نظرية تجمّع لها الأنصار من شتى المدارس الفلسفية على ما بينها من شدة الخلاف، وهى النظرية التى تقول: إن العلم ينبغى له ألا يبحث عن الغايات التى نسعى وراء تحقيقها. فالعلم - كما يقولون - لا يفرق بين الظواهر التى يدرسها على أساس قيمتها أو نفعها؛ بل إنه يقتصر على ملاحظتها وتفسيرها، دون أن يصدر عليها

---

(1) انظر صحيفة ٨٣.

حكمه. فهو لا يميز بين ما هو خير وما هو شر؛ وذلك لأنه لاوجود للخير والشر فى نظر العلم. حقًا إنه يستطيع أن يبين لنا كيف تؤدى الأسباب إلى مسبباتها، ولكنه لا يتدخل فى تحديد الغايات التى ينبغى لنا أن نعمل على تحقيقها. فإذا أراد المرء معرفة الأشياء التى ينبغى لنا أن نعمل على تحقيقها. فإذا أراد المرء معرفة الأشياء التى ينبغى تحقيقها حسب ما تقتضيه رغبته، لا الأشياء التى توجد بالفعل، فلابد له من الرجوع إلى ما يوحى به إليه اللاشعور فى هذا الصدد. وليسم المرء هذا اللاشعور عاطفة أو غريزة أو نشاطًا حيويا أو ماشاء من الأسماء. وقد قال أحد الكتاب الذين سبق لنا ذكرهم: حقًا إن العلم يستطيع إضاءة العالم، ولكنه يترك الظلام فى القلوب. فليس للقلب من سبيل سوى أن يضىء نفسه بنفسه. ومن ثم فإنا نرى العلم، وقد ُجرد تقريبًا من كل تأثير فى الناحية العملية. ولذا فلا تبدو ثمة ضرورة إلى بقائه؛ إذ ما الفائدة التى تعود علينا من بذل مجهود كبير لمعرفة حقيقة الأشياء إذا كنا لا نستطيع الاستفادة من المعارف المكتسبة فى أثناء هذه الحياة؟

ولكن يُعترض على ذلك أولا: بأن العلم حينما يرشدنا إلى معرفة أسباب الظواهر يوقفنا فى نفس الوقت على الوسائل التى تمكننا من إيجاد هذه الأسباب وفقًا لرغباتنا. وثانيا: بأننا نستطيع بناء على ذلك تحقيق الغايات التى نسعى وراءها لأسباب يعجز العلم عن إدراكها. فكل وسيلة هى غاية فى ذاتها على اعتبار ما. وذلك لأننا حين نستخدم تلك الوسيلة فإننا نريدها بالضرورة كما نريد تمامًا تحقيق الغاية البعيدة التى تمهد لها هذه الوسيلة نفسها. وتوجد دائمًا طرق عديدة تؤدى إلى غرض معين. وحينئذ فمن الواجب أن نختار إحدى هذه الطرق. ولكن إذا عجز العلم عن مساعدتنا فى اختيار أفضل الغايات فإنه يعجز، من باب أولى، عن إرشادنا إلى أفضل الوسائل التى تمكننا من تحقيق هذه الغاية. فلمَ يوصنا العلم بتفضيل أسرع الطرق على أكثرها اقتصادًا للمجهود، أو أكثرها أمنًا على أقلها تعرجًا والعكس بالعكس؟ وإذا كان العلم غير قادر على إرشادنا إلى تحديد الغايات السامية فإنه ليس أقل عجزًا من ذلك عن تحديد الغايات الثانوية التى تؤدى إلى الغايات الأولى، وهى تلك التى يطلق عليها الناس اسم الوسائل.

حقًا إن طريقة تحليل المعانى تتيح لنا التخلص من هذا التصوف فى العلم. ولا شك فى أن الرغبة فى التخلص منه كانت أحد العوامل التى ساعدت على بقاء الطريقة سالفة الذكر. فقد كان أنصار هذه الطريقة شديدى التشيع، فى الواقع، للمذهب العقلى إلى درجة أنهم أبوا التسليم بأن السلوك الإنسانى لا يحتاج إلى التفكير لكى يرشده إلى السبيل القويم. ولكنهم على الرغم من ذلك كانوا يرون أن الظواهر - إذا نظر إليها فى ذاتها مجردة عن كل عنصر شخصى - لا تنطوى على ما يسمح بتصنيفها على أساس فائدتها العملية. ومن ثم فقد بدا لهم أن الوسيلة الوحيدة التى يمكن الاعتماد عليها فى تحديد قيم هذه الظواهر تنحصر فى إرجاعها إلى بعض المعانى العامة التى تعبر عنها. ومنذ ذلك الحين أصبح لزامًا على المرء أن يعتمد فى كل دراسة اجتماعية عقلية على بعض المعانى العامة التى يتخذها أساسًا لتصنيف الظواهر، وذلك بدلا من أن يقوم باستنباط المعانى العامة من هذه الظواهر نفسها. ولكننا نعلم أنه إذا كان من الممكن أن يعتمد السلوك على التفكير فى مثل هذه الظروف، فإن التفكير الذى يستخدم من أجل هذه الغاية ليس تفكيرًا علميًا.

ولكن سوف يتيح لنا السؤال الذى سبق لنا تحديده فى بدء هذا الفصل المطالبة بحقوق النظر العقلى، دون أن نقع فى طريقة تحليل المعانى. حقا إن الصحة تبدو أمرًا محبوبًا بالنسبة إلى المجتمعات. كما تبدو كذلك بالنسبة إلى الأفراد. ويبدو المرض على العكس من ذلك أمرًا بغيضًا لابد من تلافيه. وحينئذ فلو وجدنا معيارًا «موضوعيًا» يقوم على أساس من الظواهر نفسها، ويفرق لنا بطريقة علمية بين الصحة والمرض فى مختلف أنواع الظواهر الاجتماعية لأمكننا القول حينئذ بأن العلم يستطيع إرشادنا من الناحية العملية، دون أن يتنكر لطريقته الخاصة. حقا لم يستطع العلم، حتى يومنا هذا، أن يقف على حقيقة كل حالة خاصة. ولذا فليس من الممكن أن يؤدى العلم إلا إلى بعض المعلومات العامة التى لا يمكن تطبيقها على كل حالة خاصة تطبيقًا مناسبًا إلا بشرط أن يستعين المرء بالإحساس على معرفة كل حالة من هذه الحالات. وليس من الممكن أن تنطبق الصحة - حسب تعريف العلم إياها - على أى حالة فردية تمام الانطباق.

وذلك لأننا لا نستطيع تحديد الصحة إلا فى ظروف شديدة العموم، وهى تلك الظروف التى لا تنطبق تمام الانطباق على جميع الأفراد. ومع ذلك فإن التعريف العلمى للصحة يظل معيارا له قيمته فى تحديد السلوك. وإذا كان من الضرورى تعديل هذا التعريف، فيما بعد، حتى تنطبق الصحة على كل حالة فردية، فليس معنى ذلك أنه ليس ثمة فائدة من الألمام به؛ بل الأمر على خلاف ذلك تمامًا. فإن هذا التعريف يعد نقطة بدء لكل مانقوم به من تفكير فى الناحية العملية. فلا يجوز للمرء حينئذ أن يقول، فى هذه الحال، بأن التفكير لا يجدى من الناحية العملية. فليس ثمة اليوم هوة سحيقة بين العلم والفن[١]، بل ينتقل المرء من أحدهما إلى الآخر بالتدريج. حقًا إن العلم لا يستطيع معرفة الحالات الفردية إلا إذا استعان على ذلك بالفن. ولكن ليس الفن إلا امتدادًا للعلم. ويستطيع المرء أن يتساءل: ألا ينبغى أن تزداد مقدرة العلم من الناحية العملية كلما استطاعت القوانين التى يقررها التعبير إلى حد كبير من الدقة، عن الحالات الفردية؟

---

(١) التطبيق العملى - (المترجم)

- ١ -

ينظر العامة من الناس إلى الألم كما لو كان دليلاً على وجود المرض. وإنه لمن الأكيد، بصفة عامة، أن هناك علاقة بين هاتين الظاهرتين. ولكن هذه العلاقة ينقصها شيء من الدقة والثبات، فإن هناك بعض الأمراض الوبيلة غير المؤلمة؛ على حين أن بعض الاضطرابات العضوية قليلة الأهمية تسبب آلامًا مبرحة، كما يحدث ذلك حينما تتطرق شظاة من الفحم إلى العين مثلا. وفى بعض الحالات الأخرى يكون اختفاء الألم، أو اللذة إذا شئت، إحدى علامات المرض. فهناك نوع من المناعة الخاصة التى تعد نوعًا من المرض. فقد يتفق أن يشعر الرجل المعتل الأعصاب باللذة فى نفس الظروف التى يشعر فيها الرجل السليم بالألم. ولا شك فى أن هذه اللذة شاذة بطبيعتها. وعلى العكس من ذلك، فقد يصحب الألم كثير من الحالات السليمة كالجوع والتعب والولادة، وهى ظواهر عضوية بحتة أى طبيعية.

وهل يجوز لنا أن نقول: لما كانت الصحة نتيجة موفقة تترتب على نمو القوى الحيوية فى الجسم على أحسن وجه ممكن فإنه من المستطاع أن يتعرف عليها المرء بما يراه من تكيف الجسم العضوى ببيئته الطبيعية على أكمل وجه؟ وهل يمكننا، على العكس من ذلك، أن نطلق اسم المرض على كل حالة ما تحول دون وجود هذا التكيف الكامل؟ ولكنا نُجيب أولا بأن أحدًا لم يبرهن قط على أن كل حالة من حالات الجسم العضوى ترتبط بإحدى الحالات الخارجية. وسوف نعود إلى هذه المسألة فيما بعد. وأكثر من ذلك، فلو سلمنا جدلا بأن معيار التكيف بالبيئة يصلح فى الواقع للتفرقة بين الصحة والمرض لما أمكننا الاهتداء إلى هذا المعيار إلا إذا اهتدينا، قبل ذلك، إلى معيار آخر سابق له. وذلك لأنه ينبغى لنا، على كل حال، أن نبين الأساس الذى اعتمدنا عليه فى الحكم على أن بعض ضروب التكيف بالبيئة الخارجية أفضل من غيرها. وهل يمكننا الاعتماد على

كيفية تأثير كل من الصحة والمرض فى حظ المرء فى طول البقاء أو قصره؛ لكى نفرق بين هاتين الحالتين العضويتين؟ ولو كان الأمر كذلك لكانت الصحة هى تلك الحالة التى تتيح للجسم العضوى أكبر حظ ممكن فى البقاء، ولكان المرض، على العكس من ذلك، كل حالة تفضى إلى التقليل من حظ المرء فى البقاء. ولاشك فى حقيقة هذا الأمر. وهو أن المرض يؤدى بصفة عامة إلى إضعاف الكائن العضوى.

ولكن ليس المرض بالسبب الوحيد الذى يؤدى إلى هذه النتيجة. فإن الوظائف الخاصة بالتناسل تنتهى بالموت المحقق لدى بعض الفصائل الحيوانية الدنيا. كذلك تتعرض الفصائل الحيوانية العليا بسببها لخطر الموت. ويفضى كل من كبر السن والطفولة إلى ارتفاع نسبة الموت. وذلك لأن الرجل الهرم والطفل أكثر تعرضًا من غيرهما لأسباب الهلاك. فهل معنى ذلك حينئذ أنهما مريضان؟ وهل يجب علينا أن نعترف بأن الرجل البالغ هو النموذج الوحيد للرجل السليم؟ ولو كان الأمر كذلك لوجدنا أن مجال الصحة ووظائف الأعضاء يضيق بشكل غريب. وفيما عدا ذلك فلو كانت الشيخوخة مرضًا فى ذاتها فكيف يمكننا أن نفرق، فى هذه الحال، بين الشيخ المريض والشيخ السليم؟ ولو كان المعيار سالف الذكر صحيحا لوجب علينا القول بأن الحيض إحدى الظواهر المعتلة؛ وذلك لأنه يزيد قابلية المرأة للإصابة بالمرض بسبب ما يثيره لديها من الاضطرابات العضوية. ولكن كيف يستطيع المرء وصف الحيض بأنه ظاهرة معتلة مع أن اختفاءه جملة، أو فى سن مبكرة، دليل لاشك فيه على وجود ظاهرة معتلة؟ لقد ألف الناس التفكير فى مسألة الصحة والمرض على الأساس الآتى وهو: أن كل دقيقة من دقائق الكائن العضوى السليم - إذا صح هذا التعبير - تؤدى وظيفة تعود بالنفع على هذا الكائن، وأن كل حالة داخلية ترتبط ارتباطًا تامًا ببعض الشروط الخارجية. ويترتب على ذلك أنها تقوم من جانبها بنصيب فى حفظ التوازن الحيوى للكائن العضوى وفى التقليل من فرص الهلاك. ولكنا نستطيع القول، على العكس من ذلك، بأن بعض الأنسجة التشريحية (Anatomiques) والوظيفية (Fonc-tionnels) لا تعود على الجسم بفائدة مباشرة ما، ولكنها لا توجد فيه إلا لهذا السبب اليسير وهو أنها هكذا خلقت، ولم يكن من الممكن ألا توجد فى الجسم،

وإلا لم تتحقق جميع الشروط العامة التى لابد منها حتى توجد الحياة، ومع ذلك فإنا لا نستطيع القول بأن وجود هذه الأنسجة فى الجسم ظاهرة معتلة. فإن المرض قبل كل شىء حالة يمكن تلافيها، ولا تترتب على التركيب الطبيعى للكائن الحى. ومع ذلك فإنه من الممكن أن تكون هذه الأنسجة سالفة الذكر سببًا فى إضعاف الكائن الحى وفى تقليل مقدرته على المقاومة، بدلا من أن تكون مصدرًا لقوته، فتكون بالتالى سببًا فى زيادة عدد الفرص التى يتعرض فيها للموت.

ولكن ليس بالأكيد، من جهة أخرى، أن المرض يؤدى دائمًا إلى هذه النتيجة التى اتخذها الناس أساسا يعتمدون عليه فى تعريفه. فهناك عدد كبير من العلل الطفيفة التى لا يمكن القول بأنها تؤثر تأثيرًا فعالاً فى الأسس الحيوية لدى الكائن العضوى. وأكثر من ذلك، فإن بعض العلل الخطيرة كل الخطر لا تؤدى دائمًا إلى نتيجة سيئة إذا تمكن المرء من مقاومتها بكل ما يستطيع من الوسائل. ومن الممكن أن ينعم الرجل الممعود بحياة طويلة كما ينعم بها الرجل السليم تمامًا. حقا يضطر هذا الممعود إلى الأخذ بكثير من أسباب الحذر. ولكن ألسنا مجبرين جميعًا على اتخاذ كثير من أسباب الحيطة؟ وهل هناك وسيلة أخرى غير هذه للمحافظة على الحياة؟ فلكل امرىء منا نظامه الصحى الخاص به. ولا يشبه النظام الصحى الذى يتبعه الرجل المريض النظام الصحى الذى يتبعه أغلب المعاصرين له ممن يوجدون فى بيئته. ولكن هذا هو الخلاف الوحيد الذى يفرق بين الرجل المريض والرجل السليم من هذه الناحية. ولا يذهب الخوف بنا كل مذهب لدى إصابتنا بالمرض، ولا يبدو لنا فى هذه الحال أنه من المستحيل أن يتكيف المريض بالبيئة. ولكن المرض يجبرنا فقط على أن نتكيف بالبيئة على نحو مخالف للنحو الذى تتبعه الغالبية الكبرى من أقراننا. وهل هناك من يستطيع إنكار الحقيقة الآتية وهى: أن بعض الأمراض يصبح مفيدًا فى نهاية الأمر. فإن الجدرى الذى نطعم به أجسامنا بمحض اختيارنا ليس إلا أحد الأمراض الحقيقية. ومع ذلك فإنه يمكننا من البقاء مدة أطول ممن لا يطعمون به؟ وفى حالات عديدة يكون الاضطراب العضوى الذى ينشأ بسبب المرض قليل الأهمية جدا إذا قارناه بالمناعة التى نكتسبها عن طريق إصابتنا به.

ونقول فى نهاية الأمر بصفة خاصة: إنه لايمكن تطبيق المعيار سالف الذكر فى كثير من الأحوال. فقد يستطيع المرء أن يبين لنا، على أكثر تقدير، أن أقل نسبة للموت يمكن الوقوف عليها هى تلك النسبة التى نجدها لدى طائفة معينة من الأفراد. ولكنه لايستطيع البرهنة على أنه من المستحيل أن يعثر المرء على نسبة أخرى أكثر انخفاضًا من النسبة السالفة. وهل هناك من يستطيع القول بأنه من المستحيل أن توجد بعض المركبات العضوية التى تؤدى بطبيعة تركيبها إلى خفض نسبة الموت إلى حد أقل ارتفاعًا من الحد السابق؟ وحينئذ فليس هذا الحد الأدنى، بحسب الواقع، دليلاً على أن الأجسام العضوية تتكيف بالبيئة الطبيعية على أكمل وجه ممكن. كما أنه ليس بالتالى دليلاً على الصحة التى فهمناها على ضوء التعريف السابق. وأكثر من ذلك فإنه من العسير جدًا أن يكوّن المرء طائفة من هذا النوع، وأن يعزلها عزلاً تامًا عن جميع أفراد الطوائف الأخرى حتى يقوم بملاحظة التركيب العضوى الذى انفردت به والذى يظن أنه السبب فى أن نسبة الموت بين أفرادها أقل من نسبة الموت بين أفراد أى طائفة أخرى. ولكن الأمر على خلاف ذلك. فإنه من البديهى أن حظ المرء فى البقاء يقل كلما أصيب بإحدى تلك العلل التى تفضى إلى الموت بصفة عامة. ولكن إذا لم تفض العلل بطبيعتها إلى الموت المباشر؛ فإنه من العسير جدًا أن يبرهن المرء على أنها تقلل حظ المرء فى البقاء. وليس ثمة فى الواقع سوى سبيل واحدة إلى البرهنة على أن بعض الكائنات الحية التى توجد فى ظروف معينة أقل حظًا من غيرها فى البقاء. وبيان ذلك أن يبرهن المرء على أن هذه الكائنات لا تعمر طويلاً بحسب الواقع. ولكن إذا استطاع المرء، فى كثير من الأحيان، أن يبرهن على ذلك الأمر فيما يمس الأمراض التى يصاب بها الأفراد؛ فإنه لا يستطيع استخدام هذا البرهان نفسه فى علم الاجتماع. وذلك لأننا لم نهتد بعد إلى المعيار الذى يعتمد عليه عالم الحياة، ونعنى بهذا المعيار نسبة الوفيات فى المتوسط. وإنا لنعجز عن التفرقة، ولو على وجه تقريبى من الدقة، بين الوقت الذى ينشأ فيه أحد المجتمعات وبين الوقت الذى يموت فيه. ومن ثم فإن هذه المسائل التى لم يجد لها علم الحياة حلاً نهائيًا مازالت محجبة بالأسرار فى علم الاجتماع . ويضاف إلى

ذلك، من جهة أخرى، أن الحوادث، التى توجد فى أثناء الحياة الاجتماعية والتى تكاد تتكرر على نمط واحد فى جميع المجتمعات المتحدة فى الجنس، تتغير تغيراً كبيراً، من حين إلى آخر، إلى حد أننا لا نستطيع تحديد الدور الذى قد تقوم به إحدى هذه الحوادث للتعجيل بفناء المجتمع. وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالأفراد. فإن هؤلاء لما كانوا كثيرى العدد أمكن للعالم أن يختار طائفة منهم لكى يقارن بينهم بحيث لا يشتركون إلا فى صفة شاذة واحدة. وهكذا فإنه من الممكن أن يقوم العالم بعزل هذه الصفة الشاذة عن جميع الظواهر التى تصحبها، وأن يبين، بناء على ذلك، طبيعة تأثيرها فى الكائن العضوى. فإذا وجدنا مثلاً أن نسبة الموت بين ألف مريض «بالروماتيزم» - داء المفاصل - أكثر ارتفاعاً منها فى الظروف العادية أمكننا، لهذه الأسباب الوجيهة، إرجاع ارتفاع النسبة هنا إلى مرض «الروماتيزم». ولكن مجال المقارنة ضيق فى علم الاجتماع. ويترتب على ذلك أن المقارنة بين الحالات الفردية التى تتشكل بها الظاهرة الاجتماعية لا تؤدى إلى نتيجة يقينية. وذلك لأن كل نوع من الأنواع الاجتماعية لا يضم إلا عدداً ضئيلاً من الأفراد، فيتعذر استنباط دليل قاطع بناء على دراسة هذه المجموعات الصغيرة.

ولذا فإذا لم نجد مثل هذه البراهين الواقعية فليس ثمة سوى وسيلة واحدة يمكن الاعتماد عليها، ونعنى بها التفكير القياسى الذى لا يمكن أن ترقى نتائجه عن مستوى الآراء الشخصية السطحية. فلن يبرهن المرء فى هذه الحال على أن إحدى الظواهر تضعف الكائن الاجتماعى بحسب الواقع. ولكنه سوف يبرهن فقط على أنه من الواجب، بحسب المنطق، أن تؤدى هذه الظاهرة إلى النتيجة سالفة الذكر. وطريقة هذا البرهان هى أن يبين المرء أن هذه الظاهرة تؤدى لا محالة إلى بعض النتائج الضارة بالمجتمع. ومن ثم يصفها بأنها ظاهرة معتلة. ولكن على فرض أن هذه الظاهرة تؤدى فى الواقع إلى تلك النتيجة الضارة فإنه من الجائز أن تنطوى على بعض المزايا الخفية التى قد تعوض هذا الضرر وزيادة. أضف إلى ذلك أنه ليس ثمة سوى سبب واحد يدعونا إلى القول بأن الظاهرة تفضى إلى بعض النتائج الضارة، وهى أنها تؤدى إلى اضطراب السير

الطبيعى للوظائف العضوية. ولكننا لا نستطيع استخدام هذا البرهان إلا إذا فرضنا أن المشكلة قد حلت بالفعل. وذلك لأننا لا نستطيع البرهنة على ذلك الأمر إلا إذا حددنا قبل ذلك حقيقة حالة الصحة، وإلا إذا اهتدينا إلى العلامة التى تمكننا من التفرقة بينها وبين حالة المرض. ولكن هل يجوز للمرء أن يعتمد، قبل البحث العلمى، على وجهة نظر عقلية لكى يحاول تحديد حالة الصحة؟ إننا لفى غنى عن بيان تفاهة مثل هذه المحاولة. وهذا هو السبب فى أن نفس الحوادث توصف فى كل من علم الاجتماع والتاريخ تارة بأنها جمة الفائدة، وتارة أخرى بأنها بالغة الضرر، وذلك تبعًا لاختلاف الباحثين فى عواطفهم الشخصية. ومن هذا القبيل أنه يتفق دائمًا للباحث الملحد أن يصف بقايا العقيدة الدينية التى استطاعت البقاء على الرغم من تدهور العقائد بصفة عامة بأنها ظاهرة معتلة، على حين أن الباحث المؤمن يصف ظاهرة الإلحاد نفسها بأنها أشد الأمراض الاجتماعية خطرًا فى عصرنا الحاضر. ومن قبيل ذلك أيضًا أن الاشتراكى يصف النظام الاقتصادى الحالى بأنه نتيجة للمساوئ الاجتماعية، على حين أن الاقتصادى المحافظ يصف الميول الاشتراكية بأنها ظاهرة معتلة بمعنى الكلمة. ولا يعجز كل من الطرفين عن استخدام البراهين القياسية المنطقية لكى يبرهن على صدق وجهة نظره، وهى تلك البراهين التى يحكم هو بأنها قوية محكمة.

وتشترك التعاريف السابقة جميعها فى هذا النقص، وهو أنها تحاول إدراك جوهر الظواهر قبل الأوان. وذلك لأنها تفرض صحة بعض القضايا العامة التى لايمكن إثبات صدقها أو كذبها إلا إذا كان العلم قد قطع شوطًا كافيًا فى سبيل التقدم.

وينطبق هذا القول تمام الانطباق على مشكلة الظواهر الاجتماعية السليمة والمعتلة. فإنه لابد لنا من احترام تلك القاعدة التى قررناها من قبل. ذلك بأنه لايجوز لنا أن ندعى فى أول مرحلة من مراحل البحث أننا نستطيع تحديد العلاقات بين كل من الحالة السليمة والحالة المعتلة، وبين القوى الحيوية فى المجتمع. ولكن يجب علينا أن نبحث فقط عن إحدى العلامات الخارجية الواقعية

التى يمكن أن تقع مباشرة تحت ملاحظتنا، والتى تتيح لنا التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر.

وتشبه الظاهرة الاجتماعية الظاهرة الحيوية فى أنها تقبل التشكل بصور شتى فى ظروف مختلفة، دون أن تتغير طبيعتها بسبب ذلك. وهناك نوعان من هذه الصور. فهناك بعض الصور التى يعم وجودها فى أفراد النوع. بمعنى أنها توجد على الأقل لدى الغالبية الكبرى من هؤلاء الأفراد، إن لم توجد بالفعل لدى كل فرد منهم. ولئن لم يتكرر وجود هذه الصفات على نمط واحد من فرد إلى آخر فإن مجال هذا الاختلاف ضيق جدا.

وهناك بعض الصور التى يندر وجودها على عكس الصور الأولى. ومعنى ذلك أن هذه الصور لاتوجد لدى عدد ضئيل من الأفراد فحسب؛ ولكنه يتفق فى كثير من الأحيان ألا تستمر هذه الصور طيلة حياة الأفراد الذين توجد لديهم. فهى صور نادرة باعتبار الزمان والمكان(١).

فها نحن أولاء إذن حيال نوعين مختلفين من الظواهر. ويجب علينا أن نطلق اسماخاصًا على كل نوع منها. وسنطلق اسم الظواهر السليمة (Faits normaux) على تلك الظواهر التى تتشكل بصور يعم وجودها فى المجتمع. وسنطلق على الظواهر النادرة اسم الظواهر المرضية أو المعتلة (Faits morbides ou pathologiques).

وإذا اتفقنا على اطلاق اسم النموذج المتوسط (Type moyen) على المعنى الذهنى الإجمالى الذى يمكن تشبيهه بشخصية ذهنية مجردة نصل إلى تكوينها

---

(١) ويترتب على ذلك أنه يمكن التفرقة بين المرض والخلقة المشوهة (Monstruosite). فإن هذه الأخيرة حالة استثنائية باعتبار المكان فقط. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنها توجد لدى الأفراد بصفة نادرة، ولكنها متى وجدت لديهم استمرت طول حياتهم. ونرى من جهة أخرى أن المرض والخلقة المشوهة لا يختلفان إلا من حيث الكم فقط، وذلك لأنهما يتحدان فى الواقع فى الطبيعة. وليست الحدود بينهما واضحة كل الوضوح. فإنه من الممكن أن ينقلب المرض مزمنًا، كما أن التحول فى الخلقة المشوهة ليس مستحيلاً. وحينئذ فلا يستطيع المرء أن يعتمد على تعريف كل من هاتين الحالتين لكى يفرق بينهما تفرقة واضحة. وليس من الممكن أن تكون التفرقة بينهما أشد وضوحًا من التفرقة بين الظاهرة التشريحية والظاهرة العضوية. وذلك لأنه يمكن القول، على وجه الإجمال، بأن الظاهرة المعتلة هى الظاهرة الشاذة من الوجهة العضوية، على حين أن الخلقة المشوهة ظاهرة شاذة من الوجهة التشريحية.

بالجمع بين أشد الخواص النوعية عمومًا، وأشد الصور انتشارًا لدى أفراد النوع، فإننا نستطيع القول فى هذه الحال بأن النموذج السليم ينطبق تمام الانطباق على النموذج المتوسط، وبأن كل انحراف عن مقياس الصحة هذا معناه وجود ظاهرة معتلة. ولا ريب فى أنه ليس من الممكن تحديد النموذج المتوسط بنفس الوضوح الذى نحدد به النموذج الفردى (Type individuel). وذلك لأن الصفات التى تدخل فى تركيب النموذج المتوسط ليست ثابتة على وجه الإطلاق، وإنما تقبل التغير. ولكن يجب ألا يتطرق الشك إلينا فى إمكان تحديد هذا النموذج المتوسط. فإنه الموضوع الأساسى للعلم، وذلك لأنه ينطبق تمام الانطباق على الصفات الذاتية المشتركة بين أفراد جنس بعينه.

فلا يدرس الباحث فى علم وظائف الأعضاء شيئًا آخر غير وظائف الكائن العضوى المتوسط. وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بموضوع الدراسة فى علم الاجتماع. فإذا استطاع المرء أن يفرق بين مختلف الأنواع الاجتماعية - وسوف نعالج الموضوع فيما بعد - فسوف يهتدى دائمًا إلى معرفة الصورة التى تتشكل بها الظاهرة السليمة فى أى نوع من الأنواع الاجتماعية.

وهكذا نرى أنه من المستحيل أن يصف المرء إحدى الظواهر بأنها معتلة إلا إذا أرجعها إلى نوع اجتماعى معين. وليس من الممكن تحديد شروط حالة الصحة أو المرض بوجهة نظر عقلية مجردة، وبصفة مطلقة. وليست هذه القاعدة موضع شك فى علم الحياة. فإنه لم يخطر قط ببال أحد أن يقول إن الظاهرة التى تعد سليمة بالنسبة إلى الحيوان غير الفقرى هى ظاهرة سليمة أيضًا بالنسبة إلى الحيوان الفقرى. فإن لكل نوع من أنواع الحيوان صحته الخاصة به؛ وذلك لأن له نموذجًا خاصًا به. وليست صحة أدنى الفصائل الحيوانية مرتبة أقل فى شىء من صحة أكثرها رقيًا. وتنطبق أيضًا هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية، وذلك على الرغم من أنه لم يعترف بها فى كثير من الأحيان. فيجب علينا أن نقلع عن تلك العادة التى مازالت شديدة الانتشار، ونعنى بها تلك العادة التى تدعونا إلى الحكم على النظم والتقاليد الاجتماعية والحكم الخُلقية كما لو كانت حسنة أو قبيحة فى ذاتها ولذاتها، وفى جميع النماذج الاجتماعية دون تفرقة ما.

ولكن لما كان المعيار الذى يمكن الاعتماد عليه فى التفرقة بين الصحة والمرض يختلف باختلاف الأنواع فإنه من الجائز أن يختلف كذلك باختلاف المراحل التى يمر بها هذا النوع إذا حدث أن تغير. ويترتب على ذلك أن الظاهرة الحيوية التى تعد ظاهرة سليمة لدى الرجل الهمجى ليست دائمًا ظاهرة سليمة لدى الرجل المتحضر، والعكس بالعكس(١). وتوجد بصفة خاصة بعض الفروق التى يجب أن نحسب لها حسابها، وذلك لأنها توجد باطراد فى جميع الأنواع. وهى تلك الفروق التى تنشأ عن اختلاف السن. فليست صحة الرجل الهرم بصحة الرجل البالغ، كما أن صحة هذا الأخير تختلف عن صحة الطفل. وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالمجتمعات(٢). وحينئذ فليس من الجائز أن توصف إحدى الظواهر الاجتماعية بأنها سليمة فى بعض الأنواع الاجتماعية إلا بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل تطور هذا النوع. ويترتب على ذلك أننا إذا أردنا معرفة مدى جدارة إحدى الظواهر بهذا الوصف فلا يكفى أن نقوم بملاحظة الصورة التى تتشكل بها هذه الظاهرة فى أغلب المجتمعات المتحدة فى الجنس؛ بل لابد لنا أيضا من العناية بملاحظة هذه المجتمعات فى مرحلة مشتركة من مراحل تطورها.

وقد يبدو أننا لم نفعل شيئا آخر سوى أن قمنا بتعريف بعض الألفاظ. وذلك لأننا لم نفعل شيئا سوى صنفنا الظواهر على أساس أوجه الشبه والخلاف بينها، وأن أطلقنا اسمًا خاصًا على كل طائفة من الظواهر التى صنفناها على هذا النحو. ولكن الحقيقة هى أن المعانيالتى كوناها على النحو السابق، فضلا عن أنها تمتاز بصفات موضوعية تمكننا من التعرف عليها بوضوح، لاتختلف مع ذلك اختلافًا كبيرًا عن المعانى التى يكونها الناس لأنفسهم عن كل من الصحة والمرض.

---

(١) ومثال ذلك أنه لو ضمر المرىء ونما الجهاز العصبى لدى الرجل الهجمى كما هو الحال لدى الرجل المتحضر السليم لكان الأول مريضًا بالنسبة إلى الوسط الطبيعى الذى يعيش فيه.

(٢) وسوف لا نطيل فى شرح فكرتنا فى هذا المقام، وذلك لأننا لا نستطيع أن نعيد هنا، فى أثناء حديثنا بصفة عامة عن الظواهر الاجتماعية، ماسبق أن ذكرناه فى موضع آخر حين فرقنا بين الظواهر الخلقية السليمة والظواهر الخلقية الشاذة.

ارجع إلى كتاب تقسيم العمل الاجتماعى من ٣٣ إلى ٣٩:

Division du Travail Social p. 33 - 39

أليس المرض فى الواقع، كما يفهمه الناس عادة، شيئا عرضيا تتضمنه طبيعة الكائن الحى من غير شك، ولكن دون أن تكون هذه الطبيعة سببًا فى وجوده فى الظروف العادية؟ وقد عبر الفلاسفة القدماء عن ذلك حين قالوا بأن المرض ليس نتيجة التركيب الطبيعى للأشياء، ولكنه نتيجة لنوع من الاستعداد الذى يوجد كامناً فى الأجسام العضوية. ولكن لا شك فى أن هذا الرأى ينافى العلم. وذلك لأن المرض ليس أمرًا خارقًا لسنن الطبيعة، وهو فى ذلك كالصحة تمامًا. فإن طبيعة الأشياء نفسها تتضمنه كما تتضمن الصحة أيضًا، ولكن مع هذا الفارق الوحيد وهو: أن المرض لايقوم على أساس من الطبيعة العادية للأشياء، كما أنه لا يترتب على تركيبها الطبيعى ولا يخضع لنفس الشروط التى تخضع لها هذه الأشياء فى عامة الأحوال. ومن جانب آخر يرى الناس جميعًا أن النموذج السليم ينطبق تمام الانطباق على النوع. ولا يستطيع المرء أن يتصور، دون أن يتناقض مع نفسه، وجود نوع تقتضى طبيعته وتركيبه الأساسى أن يظل أفراده مرضى دون أى أمل فى شفائهم. ومن ثم فالنوع خير مقياس يمكن الاعتماد عليه. ويترتب على ذلك أنه ليس من الممكن أن ينطوى النوع على أى عنصر من العناصر الشاذة.

حقًا يستخدم الإنسان لفظ الصحة عادة للدلالة أيضًا على الحالة التى يفضلها المرء، بصفة عامة على المرض. ولكن هذا التعريف يُفهم ضمنًا من التعريف السابق. وذلك لأنه لابد من وجود بعض الأسباب حتى تصبح الصفات المقومة «للنموذج السليم» عامة فى جميع أفراد النوع. فإن هذا العموم ظاهرة تحتاج إلى الشرح. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن هذا العموم يحتاج فى تفسيره إلى سبب من الأسباب. فإنه ليس من الممكن تفسيره إلا إذا كانت أكثر الصور التى يتشكل بها النوع انتشارًا هى أيضًا أكثرها نفعًا - إن لم تكن جميعها، فالغالبية الكبرى منها على أقل تقدير - ولو لم يكن الأمر كذلك فكيف تستطيع هذه الصور أن تستمر فى الوجود على الرغم من شدة اختلاف الظروف التى يوجد فيها أفراد النوع؟ وكيف يكتب لها البقاء لسبب آخر غير هذا السبب، وهو أنها تزود الأفراد بقوة تمكنهم من مقاومة أسباب الهلاك؟ ولكن الأمر على خلاف ذلك

فيما يتعلق بالصور النادرة الوجود. فإنه من البديهى أن السبب فى قلة انتشار هذه الصور يرجع إلى أن الأفراد الذين توجد لديهم هم أقل مقدرة من غيرهم على البقاء فى الظروف العادية. وحينئذ فإن شدة انتشار الصور الأولى دليل على أنها تفضل الصور الثانية[1].

---

(١) حقًا قد حاول «جاروفالو» (Garofalo) التفرقة بين الظاهرة المعتلة والظاهرة الشاذة (Criminologic. 109-110). ولكنه استعان على ذلك بالحجتين الوحيدتين الآتيتين وهما:

أولا: إن لفظ المرض يدل دائمًا على شىء يرمى إلى تدمير الجسم العضوى تدميرًا كليًا أو جزئيًا. فإذا لم يهلك فالجسم برىء. ومعنى ذلك أن «جاروفالو» لا يعترف بوجود حالات ثابتة، كما هو الأمر فى كثير من حالات الشذوذ. ولكنا قد رأينا من قبل أن الظاهرة الشاذة تهدد أيضا الكائن الحى بالفناء فى الظروف العادية. حقا لا تجرى الأمور دائمًا على هذا النحو. ولكن لا تتحقق الأخطار التى ينطوى عليها المرض بالفعل إلا فى الحالات العامة. أما فيما يتعلق بعدم الثبات الذى تتميز به الظاهرة المعتلة، فمعناه أن «جاروفالو» ينسى أن هناك بعض الأمراض المزمنة، وأنه يفرق دون مبرر تفرقة تامة بين الخلقة الشاذة والمرض. ولكن الواقع أن الخلقة المشوهة تتصف بالثبات على حالة واحدة.

ثانيا: أما الحجة الثانية فى نظر «جاروفالو» فهى أن الشذوذ وعدمه يختلفان باختلاف الأجناس البشرية، على حين أن التفرقة بين الصحة والمرض تصدق على الأجناس البشرية جميعها. ولكنا قد بينا من قبل، على العكس من ذلك، أن الظاهرة التى تعد فى الغالب ظاهرة معتلة بالنسبة إلى الرجل البدائى ليست ظاهرة معتلة بالنسبة إلى الرجل المتحضر أيضا. وذلك لأن شروط الصحة تختلف باختلاف البيئة الطبيعية التى يوجد فيها الأفراد.

- ٢ -

وتزودنا هذه الملاحظة الأخيرة بوسيلة نستطيع استخدامها فى التأكد من صحة النتائج التى تؤدى إليها الطريقة السابقة.

فلما كانت خاصة العموم التى تتميز بها الظواهر السليمة من الخارج ظاهرة ممكنة التفسير فى حد ذاتها، فإنه من الواجب أن نحاول تفسيرها. وذلك لأننا قد قررنا وجودها على أساس من الملاحظة المباشرة. وما من شك فى أننا نعلم سلفًا بأنه لابد من سبب يدعو إلى وجود هذا العموم، ولكنه من الأفضل أن نعلم هذا السبب على حقيقته. وليس من الممكن فى الواقع أن ينكر المرء سلامة إحدى الظواهر إذا برهنا له على أن العلامة الخارجية التى هدتنا منذ أول وهلة إلى التعرف على هذه الظاهرة ليست مجرد علامة ظاهرية، ولكنها تعتمد على أساس من طبيعة الأشياء نفسها. ومعنى ذلك باختصار أننا نستطيع البرهنة له على هذا الأمر إذا استطعنا أن نعبر عن سلامة إحدى الظواهر بحسب الواقع بقانون نظرى. ومن جهة أخرى فلن يكون هذا البرهان قاصرًا، فى جميع الأحوال، على بيان أن الظاهرة السليمة مفيدة للكائن العضوى، مع أن هذه هى الحالة الغالبة وذلك للأسباب التى سبق ذكرها. ولكن يمكن أيضا، كما سبق أن لاحظنا ذلك، أن توجد بعض التراكيب العضوية السليمة التى لا تعوذ على الجسم العضوى بالنفع، وهى تلك التراكيب التى لا توجد إلا لمجرد هذا السبب، وهو أن طبيعة الكائن تتضمن وجودها بالضرورة. ومثال ذلك أنه ربما كان من المجدى ألاّ تثير الولادة آلامًا مبرحة لدى المرأة. ولكن ليس من الممكن أن تتحقق هذه الأمنية. وبناء على ذلك يمكن تفسير سلامة إحدى الظواهر بهذا السبب الوحيد، وهو أن هذه الظاهرة ترتبط بالشروط العامة التى يترتب عليها وجود النوع الذى ندرسه،

وأنها ارتبطت بهذه الشروط إما لأنها نتيجة ضرورية تنجم عنها بطريقة آلية، وإما لأنها وسيلة تتمكن بها الكائنات العضوية من التكيف بهذه الشروط[1].

ولكن ليس هذا البرهان مفيدًا فحسب على أنه وسيلة للتأكد من صحة النتائج التى تؤدى إليها الطريقة السابقة. فإنه يجب علينا فى الواقع ألا ننسى أن الغرض من التفرقة بين الظاهرة السليمة والظاهرة المعتلة ينحصر، بصفة خاصة، فى إرشادنا فى الناحية العلمية. وذلك لأننا إذا أردنا أن نبنى سلوكنا على أساس من العقل فلا يكفى أن نعلم الهدف الذى نرمى إلى تحقيقه؛ بل لابد لنا أيضًا من معرفة السبب الذى يوجب علينا اختيار هذا الهدف دون غيره. فإذا بينا فى نفس الوقت الأساس الذى تعتمد عليه القضايا العلمية الخاصة بحالة الصحة؛ سهل علينا تطبيقها تطبيقًا مباشرًا على الحالات الفردية. وذلك لأنه من الممكن أن يقف المرء حينئذ على الحالات التى ينبغى أن تعدل فيها هذه القضايا لدى تطبيقها، وعلى الاتجاه الذى يجب اتباعه لدى إدخال هذا التعديل.

أضف إلى ذلك أن هناك بعض الظروف التى تحتم علينا الاعتماد على هذا البرهان للتأكد من صحة النتائج التى تؤدى إليها الطريقة السابقة. فقد تؤدى هذه الطريقة الأخيرة إلى الوقوع فى بعض الأخطاء إذا استخدمت وحدها. وهذا هو ما يحدث فى عصور الانتقال، أى فى الوقت الذى يتطور فيه أحد الأنواع الاجتماعية، دون أن يتخذ لنفسه وضعًا نهائيًا ثابتًا تعبر عنه صورة جديدة من صور الحياة الاجتماعية.

وفى هذه الحال لا يكون «النموذج السليم» الذى تحقق بالفعل والذى يمكننا ملاحظته شيئًا آخر سوى «النموذج السليم» للمرحلة السابقة من مراحل التطور. ومع ذلك فليس ثمة صلة بين هذا النموذج الأخير وبين شروط الحياة الجديدة. ومن ثم فإنه من الممكن أن يستمر وجود إحدى الظواهر فى جميع أجزاء المجتمع،

---

(١) وفى الواقع يجوز لنا أن نتساءل: إذا كانت الظاهرة نتيجة ضرورية للشروط العامة للحياة؛ أفليس هذا هو نفس السبب فى أنها مفيدة؟ وعلى الرغم من أننا لا نستطيع معالجة هذه المسألة هنا فسوف نعرض لها فيما بعد.

دون أن تتحقق فيها الشروط التى تتطلبها الحياة الجديدة. وفى هذه الحال لا تكون الظاهرة سليمة إلا بحسب الظاهر. وذلك لأن مايبدو من عمومها فى المجتمع ليس إلا عنوانا كاذبا. فإن هذا العموم حينما كان لا يستمر إلا بحكم العادة العمياء وحدها فإنه لا يصح أن يكون دليلاً على أن الظاهرة التى نلاحظها مازالت على صلة وثيقة جدًا بالشروط العامة للحياة الاجتماعية. وفيما عدا ذلك فإن هذه الصعوبة خاصة بعلم الاجتماع. ويمكننا القول بأنها لاتوجد بالنسبة إلى علم الحياة. وذلك لأنه ينـدر جدًا فى الواقع أن تضطر الأنواع الحيوانية إلى التشكل بصور جديدة مفاجئة. وليست التغييرات الطبيعية التى تمر بها الفصائل الحيوانية شيئا آخر غير تلك التغيرات التى تحدث بصفة مطردة لدى كل فرد من أفراد الفصيلة، وبخاصة بسبب تأثير السن. وحينئذ فهذه التغيرات معروفة، أو من الممكن معرفتها. وذلك لأنه قد سبق أن تحققت فى كثير من الحالات الفردية. وبناء على ذلك، فمن الممكن أن يقف المرء على الحالة الطبيعية لدى الحيوان فى كل مرحلة من مراحل نموه. وحتى فى أوقات الأزمات التى يمر بها. ويصدق ذلك أيضا على علم الاجتماع فيما يتعلق بالمجتمعات التى تنتمى إلى الأنواع الدنيا. وذلك لأنه قد سبق تقرير قانون تطورها الطبيعى بالفعل، أو لأنه يمكن تقريره على أقل تقدير. فإن عددًا كبيرًا من هذه المجتمعات قد أتم جميع مراحل تطوره بالفعل. ولكنا متى كنا بصدد المجتمعات الأكثر رقيًا والأحدث عهدًا فإننا لا نستطيع بطبيعة الأمر أن نقف على قانون تطورها مادامت لم تقطع بعد جميع مراحل هذا التطور. وحينئذ فمن الممكن أن يلتبس الأمر على عالم الاجتماع، فلا يدرى إذا ما كانت الظاهرة سليمة أم معتلة؛ وذلك لأنه لايجد أى علامة تهديه إلى سواء السبيل.

ولكنه يستطيع الخروج من هذه الحيرة إذا اتبع الطريقة التى سبق بيانها منذ قليل. فإنه متى قرر المرء بطريق الملاحظة أن الظاهرة عامة فى المجتمع فإنه يستعرض جميع الظروف التى دعت إلى هذا العموم فى الزمن الماضى، ثم ينظر بعد ذلك ليرى إذا كانت هذه الظروف مازالت باقية فى الوقت الحاضر أو أنها

قد تغيرت على العكس من ذلك. فإذا تبين له أنها مازالت على حالها جاز له حينئذ أن يصف الظاهرة بأنها سليمة.

أما إذا وجد أن الظروف قد تغيرت فإنه يحرمها من هذا الوصف. فإذا أردنا الوقوف على حقيقة الأمر فى المسألة الآتية وهى: هل الحالة الاقتصادية الحاضرة التى نراها لدى الشعوب الأوربية والتى تمتاز بأنها لاتخضع لنظام محدد، ظاهرة سليمة أم معتلة؟ وجب علينا أن نبحث عن الظروف التى كانت سببًا فى وجودها فى الزمن الماضى[1]. فإذا وجدنا أن هذه المجتمعات مازالت تخضع فى الوقت الحاضر لنفس الظروف التى كانت تخضع لها فى الماضى فذلك دليل على أن الحالة الاقتصادية الراهنة ظاهرة سليمة، وذلك على الرغم مما تثيره من السخط. أما إذا وجدنا، على العكس من ذلك، أن هذه الحالة مرتبطة بالنظام الاجتماعى العتيق، الذى أطلقنا عليه فى موضع آخر اسم النظام اللامركزى[2]. وهو ذلك النظام الآخذ فى الانقراض بعد أن كان العمود الفقرى للمجتمعات. فإنه يجب علينا أن نستنتج من ذلك أن الحالة الاقتصادية الراهنة ظاهرة معتلة مهما بدا من انتشارها فى العالم. وهذه هى نفس الطريقة التى يجب علينا اتباعها فى حل جميع المشاكل التى مازالت موضع خلاف من هذا القبيل. ومثال ذلك المسألة الآتية: أيعد كل من تدهور العقائد الدينية وازدياد سلطة الدولة ظاهرة سليمة أم معتلة؟[3].

---

(١) راجع فى هذه النقطة مقالاً نشرناه بخصوص تعريف الاشتراكية فى:

La revue Philos ophique, No de Novembre 1893

(٢) إن المجتمعات اللامركزية، وبخاصة ما كان منها قائمًا على أساس إقليمى، هى تلك المجتمعات التى تنطبق أقسامها الرئيسية على التقسيم الإقليمى راجع:

Division du travàil. p 189 - 210

(٣) وفى بعض الحالات يستطيع المرء أن يتبع طريقة أخرى تختلف بعض الشىء عن هذه الطريقة، فيبين أن الظاهرة التى يشك فى سلامتها جديرة بهذا الشك أو غير جديرة به. وذلك بأن يبين أنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا إما بالمرحلة السابقة من مراحل التطور التى مر بها النموذج الاجتماعى الذى تلاحظ فيه الظاهرة وإما بالتطور الاجتماعى العام، أو بأن يبرهن على أن نفس هذه الظاهرة تتعارض مع كل من هذين النوعين من التطور. وقد تمكنا بفضل هذه الطريقة من البرهنة على أن تدهور العقائد الدينية ليس ظاهرة شاذة، وعلى أن ضعف العواطف الاجتماعية التى تتعلق =

ومع ذلك فليس من الممكن بحال ما أن يستعيض المرء بهذه الطريقة عن سابقتها، كما لايمكن استخدامها قبلها. وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: لأنها تثير بعض المشاكل التى لا يمكن البدء فى حلها إلا إذا كان العلم قد قطع شوطًا كافيًا فى التقدم - وسنعرض فيما بعد للحديث عن هذه المشاكل - فإن هذه الطريقة تقوم، فى جملة القول، على أساس أن المرء قد استطاع أن يفسر جميع الظواهر - تقريبًا - تفسيرًا تامًا. وذلك لأن هذه الطريقة الأخيرة لا تستخدم إلا على فرض أننا قد حددنا من قبل أسباب هذه الظواهر ووظائفها. ولكن توجد نقطة مهمة، وهى أنه ينبغى لنا أن نتمكن من تصنيف الظواهر، منذ بدء البحث، ومن تقسيمها إلى ظواهر سليمة وأخرى معتلة مع استثناء بعض الحالات النادرة. وذلك لكى نستطيع تحديد الموضوع الخاص بكل من علم وظائف الأعضاء وعلم الأمراض.

ثانيًا: ولأنه ليس من الممكن أن يحكم المرء على ظاهرة ما بأنها مفيدة أو ضرورية إلا إذا قاسها على «نموذج سليم» حتى يستطيع القول بأن هذه الظاهرة نفسها سليمة هى الأخرى. ولو لم يكن الأمر كذلك لاستطاع المرء أن يبرهن على أن المرض لا يختلف فى شىء عن الصحة، وذلك لأنه ينجم بالضرورة عن طبيعة

= بالأمور العامة ظاهرة طبيعية جدا. فقد برهنا على أن هذا الضعف يزداد كلما اقتربت المجتمعات من مجتمعاتنا الأوربية، وكلما زاد تطور هذه المجتمعات الأخيرة:

(Division du travail Social p 73, 183)

ولكن ليست هذه الطريقة فى حقيقة الأمر سوى حالة خاصة من الطريقة السابقة؛ وذلك لأننا لم نستطع القول بأن هذه الظواهر سليمة إلا بعد أن بينا أنها مرتبطة بالشروط شديدة العموم للحياة الاجتماعية. فإن زيادة ضعف الشعور الدينى كلما اتخذت حياتنا الاجتماعية أوضاعًا أكثر تحديدًا ترجع فى الواقع من جهة إلى طبيعة تركيب بيئتنا الاجتماعية، لا إلى بعض الأسباب العرضية، كما نرجع من جهة أخرى إلى هذا السبب، وهو أن الخواص المميزة لهذه البيئة لما كانت أكثر تطورًا اليوم منها بالأمس؛ كان من الطبيعى جدًا أن يزداد تطور الظواهر المرتبطة بهذه البيئة. ولكن تختلف هذه الطريقة عن الطريقة السابقة من ناحية أخرى، وهى أنها تعتمد على القياس لا على الملاحظة المباشرة فى استنباط الشروط التى تفسر وتبرر عموم الظاهرة فى المجتمع بأسره. ومن ثم يعلم المرء أن هذه الظاهرة تقوم على أساس من طبيعة البيئة الاجتماعية، دون أن يدرك سبب وجودها أو طريقة نشأتها.

الكائن العضوى الذى يصاب به. ولكن هذه العلاقة الضرورية لا تتحقق إلا فى حالة واحدة، وهى حالة الجسم العضوى المتوسط. ولو لم يكن الأمر كذلك لأمكن أيضا أن يعد استخدام الدواء ظاهرة سليمة لأنه يفيد المريض، مع أنه لاشك فى أن تناول الدواء ظاهرة شاذة، وذلك لأنه لا ينتج فائدته إلا فى الظروف الشاذة، ونعنى بها حالة المرض. وحينئذ فليس من الممكن أن يستخدم المرء هذه الطريقة إلا بشرط أن يكون «النموذج السليم» قد حُدد من قبل، وليس من الممكن تحديد هذا النموذج إلا بوساطة طريقة أخرى.

ثالثا: ولأنه لايمكن استخدام هذه الطريقة بصفة خاصة لهذا السبب الأخير وهو: أنه إذا جاز أن كل ظاهرة سليمة مفيدة على أقل تقدير، إن لم تكن ضرورية، فليس العكس صحيحًا. ومعنى ذلك أنه ليس من الضرورى أن تكون الظاهرة مفيدة حتى تكون ظاهرة سليمة. ويمكننا أن نتأكد من صدق القضية الآتية كل التأكد وهى: أن الظواهر التى يعم انتشارها فى أحد المجتمعات أكثر فائدة من الظواهر التى يندر وجودها فيه. ولكن ليس معنى ذلك أن الظواهر شديدة الانتشار هى أكثر الظواهر نفعًا بحسب الواقع، أو أنه لايمكن أن توجد ظواهر أخرى أكثر فائدة منها. فليس هناك سبب يدعونا إلى اعتقاد أن المجتمع قد جرّب جميع النظم الممكنة بالفعل. فإنه ليس ببعيد أن نجد من بين تلك النظم التى تتناسب مع المجتمع، وإن لم تخرج إلى حيز الوجود، نظامًا أكثر فائدة من النظم المعروفة لدينا.

إن معنى الشىء المفيد أعم من معنى الشىء السليم. وإن العلاقة بين هذين الأمرين كالعلاقة بين الجنس والنوع. فليس بممكن إرجاع ماهو أعم إلى ما هو أخص، ونعنى بذلك أنه ليس من الممكن إرجاع النوع إلى الجنس؛ وذلك لأن هذا الأخير يحتوى عليه. وهذا هو السبب فى أنه من الممكن أن يتأكد المرء من صدق نتائج الطريقة الأولى[1] إذا قام بملاحظة انتشار الظاهرة فى مجتمع معين.

(١) وقد يعترض علينا بعضهم فى هذه الحال بما يأتى: إن تحقيق «النموذج السليم» ليس أسمى هدف يمكن أن يضعه المرء نصب عينيه. ومن ثم فإذا أردنا تحديد هدف آخر أسمى منه فلابد لنا=

وذلك بأن يبين الفائدة التى تعود بها الظاهرة على هذا المجتمع وحينئذ فإنا نستطيع تقرير القواعد الثلاث الآتية:

أولا: تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعى معين، وفى مرحلة معينة من مراحل تطوره، إذا تحقق وجودها فى أغلب المجتمعات التى تتحد مع النموذج السابق فى النوع، وإذا لوحظت هذه المجتمعات فى نفس المرحلة المقابلة فى أثناء تطورها هى الأخرى.

ثانيا: ويمكن التحقق من صحة نتائج القاعدة السابقة ببيان أن عموم الظاهرة فى نموذج اجتماعى معين يقوم على أساس من طبيعة الشروط العامة التى تخضع لها الحياة الاجتماعية فى هذا النموذج نفسه.

ثالثا: وهذا التحقق ضرورى إذا وجدت هذه الظاهرة فى بعض أنواع المجتمعات التى تنته بعد من جميع مراحل تطورها.

= من استخدام بعض الوسائل غير العلمية. ولكن لسنا فى حاجة إلى معالجة هذه المسألة بالتفصيل فى هذا المقام؛ بل يكفى أن نجيب عنها بما يأتى:

١. إن هذه المسألة مسألة نظرية بمعنى الكلمة؛ وذلك لأنه من العسير؛ بل من النادر أن يوجد «النموذج السليم» أو حالة الصحة بالفعل. ومن ثم فليس هناك ما يدعو إلى إجهاد الخيال حتى يستطيع المرء تصور هدف أفضل من هذا النموذج.

٢ . إن التعديلات التى ندخلها على الظاهرة، والتى قد تكون بسبب ذلك أكثر فائدة فى الواقع، ليست شيئًا مرغوبًا فيه بحسب الواقع أيضًا. وذلك لأنها إذا لم تكن صدى لبعض الميول الاجتماعية التى توجد بالفعل أو بالقوة فإنها لا تزيد سعادة المجتمع مثقال ذرة. ولكنها إذا عبرت عن بعض الميول الاجتماعية فذلك دليل على أن «النموذج السليم» لم يتحقق بعد بالفعل.

٣ . إنه من الضرورى أن يعرف «النموذج السليم» إذا أردنا أن ندخل عليه بعض التعديلات. وحينئذ فلن يستطيع المرء بحال ما أن يستعين ببعض الوسائل غير العلمية إلا إذا اعتمد على المعرفة العلمية.

- ٣ -

قد ألف الناس إلفًا كبيرًا طريقة البت فى مثل هذه المسائل العويصة ببضع كلمات، كما ألفوا أن يصدروا حكمهم بسلامة الظاهرة أو اعتلالها بناء على بعض الملاحظات المجملة أو البراهين القياسية السريعة المتلاحقة. وربما كانت هذه العادة سببًا فى أن يحكم بعض الناس على طريقتنا فى التفرقة بين الظاهرة السليمة والمعتلة بأنها معقدة تعقيدًا لا طائل تحته. وذلك لأنه يبدو لهؤلاء أنه ليس هناك ما يبرر بذل هذا المجهود الكبير للتفرقة بين المرض والصحة مادمنا نقوم بهذه التفرقة فى كل يوم. ولكن يبقى لنا أن نتساءل: وهل نفرق حقا بين هذين الأمرين كما ينبغى؟ إن السبب الذى يحجب عن أعيننا صعوبة هذه المشاكل هو أننا نرى أن عالم الحياة يفرق بين الصحة والمرض إلى حد كبير من السهولة. ولكننا ننسى أن هذا العالم لا يجد نفس المشقة التى يجدها عالم الاجتماع حين يريد الوقوف على كيفية تأثير إحدى الظواهر فى مقدرة الكائن العضوى على المقاومة، كما ننسى أن عالم الحياة يبين، إلى حد كاف من الدقة العملية. إذا كانت الظاهرة سليمة أم معتلة. ولكن شدة تركيب الظواهر الاجتماعية وسرعة تطورها يوجبان على عالم الاجتماع أن يتخذ كثيرًا من أسباب الحيطة. ويدل على ذلك ما نراه من تناقض الأحكام التى يصدرها علماء الاجتماع بصدد ظاهرة بعينها. وسوف نضرب بعض الأمثال حتى نبين أنه من الواجب أن يتخذ الباحث فى أمور الاجتماع هذه الحيطة حتى لا يقع فى كثير من الأخطاء. وسوف نبين بهذه الأمثال أيضا أن الظواهر الاجتماعية الأساسية تبدو بمظهر جديد جدًا حينما يعالجها المرء بطريقة عملية سليمة.

فإن الجريمة تبدو كظاهرة لا يشك أحد قط فى أنها ظاهرة معتلة. وقد اتفق علماء الإجرام على هذا الرأى. ولكن هؤلاء العلماء اختلفوا فيما بينهم فى تفسير الجريمة. فإنهم مجمعون على أنها ظاهرة معتلة. ومع ذلك فما كان ينبغى أن تحل هذه المشكلة بمثل هذه السرعة.

فإذا طبقنا فى الواقع القواعد السابقة على الجريمة وجدنا أنها لا تلاحظ فى أغلب المجتمعات التى تنتمى إلى نوع معين فحسب، ولكنها تلاحظ أيضًا فى كل المجتمعات مهما اختلفت نماذجها. فكل مجتمع من المجتمعات لا يخلو من الإجرام. حقا إن الإجرام يتشكل بصور شتى، وليست الأفعال التى توصف بالإجرام واحدة فى جميع المجتمعات. ولكن توجد دائمًا طائفة من الناس الذين يسلكون مسلكًا يجر عليهم العقاب. ولو ثبت لنا، على أقل تقدير، أن نسبة الإجرام - وهى النسبة بين عدد السكان وعدد الجرائم - آخذة فى النقصان، وكلما انتقل المجتمع من نموذج إلى نموذج آخر أرقى منه أمكننا اعتقاد أن الجريمة، مع بقائها ظاهرة سليمة، سوف تفقد، على الرغم من ذلك، طابع الصحة لكى تنقلب فى آخر الأمر ظاهرة معتلة. ولكن ليس ثمة ما يدعونا إلى اعتقاد وجود نقصان حقيقى فى نسبة الإجرام، بل الأمر على خلاف ذلك. فإن عددًا كبيرًا من الظواهر يكاد يشهد بالأحرى أن نسبة الإجرام آخذة فى الزيادة. وقد أتاح لنا علم الإحصاء متابعة حركة الإجرام منذ أوائل القرن الحالى. وقد تبين لنا أنها فى زيادة مطردة فى كل مكان. وقد بلغت هذه الزيادة فى فرنسا نحو ثلثمائة فى المائة. ومن ثم تكاد تكون الجريمة الظاهرة الوحيدة التى تنطوى بصفة لا تقبل الشك على جميع أعراض الظاهرة السليمة. وذلك لأنها تبدو لنا مرتبطة أشد الارتباط بشروط كل حياة اجتماعية. فالقول بأن الجريمة مرض اجتماعى معناه التسليم بأن المرض ليس شيئًا عرضيًا، بل ينجم، على العكس من ذلك، فى بعض الحالات عن طبيعة البنية الأساسية للكائن الحى. ومعنى ذلك أننا نمحو جميع الفروق التى تفصل بين الظاهرة السليمة والظاهرة المعتلة. حقًا إنه من الممكن أن تتشكل الجريمة ببعض الصور الشاذة. وهذا هو ما يحدث حينما ترتفع نسبة الإجرام ارتفاعًا مفرطًا. ومما لاشك فيه حقيقة أن هذه الزيادة المفرطة ظاهرة شاذة. ولكن المجتمع يحتوى فى حالته الطبيعية على الإجرام بشرط أن يبلغ فى كل نموذج اجتماعى حدًا معينًا لا يتجاوزه. وليس بالمستحيل علينا أن نعين هذا الحد بناء على القواعد السابقة(١).

(١) ولا يترتب على قولنا بأن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة أننا نعد المجرم شخصا طبيعى التركيب من الناحيتين النفسية والبيولوجية. فإن كلا من هذين الأمرين مستقل عن الآخر. وسوف يفهم القارئ هذا الاستقلال خير فهم حينما نبين له، فيما بعد، أوجه الخلاف بين الظواهر النفسية والظواهر الاجتماعية.

ومن ثم فإننا نوجد وجهًا لوجه أمام إحدى النتائج التى تبدو غريبة جدًا بحسب الظاهر. وذلك لأنه يجب ألا يلتبس الأمر علينا. فإن إدخال الجريمة ضمن الظواهر الاجتماعية السليمة ليس معناه فحسب أننا نقول بأنها ظاهرة لا يمكن تلافيها، على الرغم من أن وجودها يدعو إلى الأسف، وبأنها نتيجة ضرورية لطبيعة إنسانية شريرة لا سبيل إلى تقويمها، ولكن معنى ذلك أيضا أننا نؤكد من جهة أخرى أن الجريمة عامل لابد منه لسلامة المجتمع، وأنها جزء لا يتجزأ من كل مجتمع سليم. وقد بدت لنا هذه النتيجة، لأول وهلة، من الغرابة بمكان عظيم إلى درجة أنها أذهلتنا نحن أنفسنا مدة طويلة من الزمن. ومع ذلك فإذا استطاع المرء أن يكبح جماح هذه الدهشة الأولى فليس بعسير عليه أن يهتدى إلى الأسباب، التى تفسر له هذا الأمر وهو: لم كانت الجريمة ظاهرة سليمة، والتى تؤكد له هذه الحقيقة فى نفس الوقت.

وقد كانت الجريمة، قبل كل شىء، ظاهرة سليمة لهذا السبب وهو: أنه من المستحيل أن يوجد مجتمع خال منها تماما.

ولقد بينا فى مكان آخر أن الجريمة تنحصر فى ارتكاب فعل يخدش بعض العواطف الاجتماعية التى تمتاز بشدة الوضوح وبشدة الحساسية. ولكن لا يمكن القضاء على الأفعال التى توصف فى مجتمع معين بالإجرام إلا إذا تحقق هذا الشرط الضرورى وهو: أن تبلغ العواطف التى تخدشها تلك الأفعال درجة كافية من القوة فى شعور كل فرد من أفراد المجتمع؛ حتى تستطيع كبح جماح العواطف المضادة لها. ولو سلمنا جدلا بأنه من الممكن تحقيق هذا الشرط فلن تختفى الجريمة بسبب ذلك، بل سوف تتشكل بصورة أخرى. وذلك لأن السبب الذى ينضب منابع الإجرام على هذا النحو هو نفس السبب الذى يؤدى مباشرة إلى وجود بعض المنابع الأخرى.

وفى الواقع لن تتمكن العواطف الاجتماعية التى يقوم بحمايتها قانون العقوبات لدى شعب من الشعوب فى مرحلة معينة من مراحله التاريخية من اقتحام ضمائر الأفراد بعد أن ظلت هذه الضمائر مغلقة أمامها حتى هذا الوقت، أو من مد نفوذها إلى بعض المناطق الجديدة التى لم تكن لها عليها سيطرة كافية

من قبل، نقول لن تستطيع هذه العواطف ذلك الأمر إلا إذا بلغت حدًا كبيرًا من القوة لم تصل إليه فيما مضى. وإنه لمن الضرورى أن تشعر الجماعة بأسرها شعورا قويًا بهذه العواطف. وذلك لأن الجماعة هى المصدر الوحيد الذى يمكن أن تستمد منه هذه العواطف ذلك النفوذ العظيم الذى يمكنها من فرض نفسها فرضا على الأفراد الذين كانوا أشد الناس تنكرًا لها منذ عهد قريب، فإذا أريد القضاء على القتلة فإنه من الضرورى أن يزداد الهلع من الدم المسفوح فى تلك الأوساط الاجتماعية التى يتخرج فيها السفاحون. ولكن ليس من الممكن أن يتحقق هذا الشرط إلا إذا زاد هذا الهلع فى جميع الأوساط الاجتماعية الأخرى. ويمكن القول من جهة أخرى بأن اختفاء الجريمة يؤدى مباشرة إلى نفس هذه النتيجة. وذلك لأن احترام المرء لإحدى العواطف الاجتماعية يزداد كلما كانت هذه العاطفة محترمة فى المجتمع احترامًا دائمًا ومطرداً. ولكن قلما يتنبه المرء إلى هذا الأمر وهو: أنه ليس من الممكن أن تزداد العواطف الاجتماعية القوية قوة على قوة إلا بشرط أن يؤدى ذلك فى نفس الوقت إلى تقوية العواطف الاجتماعية الضعيفة. وهذه العواطف الأخيرة هى تلك العواطف التى ما كان يؤدى خدشها، فيما مضى، إلا إلى وقوع بعض الأخطاء الخلقية. ويرجع السبب فى هذا إلى أن العواطف الثانية ليست إلا صورة مخففة من العواطف الأولى أو مجرد امتداد لها. ومن ثم فلا يخدش كل من السرقة وعدم الصدق فى المعاملة سوى عاطفة اجتماعية واحدة، وهى عاطفة احترام ملكية الأخرين. ولكن أحد هذين الفعلين يخدش تلك العاطفة أقل مما يخدشها الفعل الآخر. ومن جهة أخرى فلما كان أهون هذين الفعلين، وهو عدم الصدق فى المعاملة، لا يثير هذه العاطفة إلى درجة كافية لدى جميع الأفراد فقد أصبح موضع تسامح كبير. وهذا هو السبب فى أن الناس يلومون من لا يصدق فى المعاملة على حين يعاقب السارق. ولكن إذا بلغت هذه العاطفة درجة كبيرة من الإرهاف تكفى فى القضاء على كل ميل يدفع الإنسان إلى السرقة أصبحت شديدة الحساسية جدا بالنسبة إلى مثل تلك الأخطاء الخلقية التافهة التى كانت لا تخدشها فى الزمن الماضى إلا قليلا. وفى هذه الحال يزداد فعلها عنفًا ضد هذه الصغائر. فتصبح هذه الأمور الأخيرة

موضع استهجان شديد. وذلك يكفى فى قلب بعض هذه الصغائر من مجرد أخطاء خلقية إلى جرائم. ومثال ذلك أن العقود التى حررت أو نفذت مع شىء من التساهل تنقلب فى هذه الحال جرائم، وذلك على الرغم من أنها كانت لا تثير فى الماضى سوى لوم الرأى العام، ولا تستتبع سوى بعض التعويضات المدنية. ولو تخيلت مجتمعًا من القديسين أو ديرًا مثاليًا كاملاً فلن تجد فيه أثرًا للجرائم بمعنى الكلمة، على حين ترى أن الأخطاء التى تبدو تافهة فى نظر العامة من الناس تثير فى هذا المجتمع المثالى نفس الاستنكار الذى تثيره الجريمة بمعنى الكلمة لدى أفراد المجتمع العادى. وحينئذ فلئن زود هذا المجتمع المثالى بسلطة القضاء والعقاب فسوف يصف هذه الأخطاء بأنها جرائم، ويعاقب مرتكبيها على هذا الأساس. وهذا هو نفس السبب الذى يدعو الرجل الأمين بمعنى الكلمة إلى محاسبة نفسه على أقل هفوة من هفواته الخلقية حسابًا عسيرًا يشبه العقاب الذى توقعه الجماعة على مرتكبى الأفعال الإجرامية الجديرة بهذا الاسم. وقديمًا كان العدوان على الأشخاص أكثر انتشارًا منه فى عصرنا الحاضر. وذلك لأن احترام الناس لكرامة الفرد كان أضعف فى ذلك الحين مما هو عليه الآن. فإذا زاد احترام الناس لهذه الكرامة أصبح العدوان على الأشخاص نادرا. ولكنا نرى من جهة أخرى أن قانون العقوبات أصبح ينص على كثير من الأفعال التى كانت تخدش هذه العاطفة السابقة والتى لم يكن هذا القانون ينص عليها فيما مضى(١).

وإذا أراد المرء استقصاء جميع الفروض الممكنة فربما تساءل فقال: ولكن لم لا تصدق القضية سالفة الذكر على جميع العواطف الاجتماعية دون أى استثناء؟ وما الذى يمنع من بلوغ العواطف الضعيفة درجة كافية من القوة تمكنها من كبت جماح كل محاولة ترمى إلى التمرد عليها؟ وحينئذ يبلغ الضمير الخلقى الاجتماعى مبلغًا كافيًا من القوة فى كل شعور فردى بحيث يحول دون وقوع أى فعل يخدشه، سواء أكان هذا الفعل خطأ خلقيًا محضًا أم كان جريمة إن مثل هذا التجانس الخلقى العام المطلق أمر مستحيل تمام الاستحالة. وذلك لأن الأفراد

---

(١) مثال ذلك: الافتراء والسباب والتشهير والتدليس وغير ذلك من الأمور.

يختلفون فيما بينهم باعتبار البيئة الطبيعية التى يوجد فيها كل واحد منهم، وباعتبار العوامل الوراثية والمؤثرات الاجتماعية التى يخضع لها كل منهم. ومن ثم فإن شعور كل فرد منهم يختلف عن شعور الآخرين. ومن المستحيل أن يتشابه الناس جميعًا من الناحية الخلقية لهذا السبب الوحيد وهو: أن لكل امرئ جسمًا عضويًا خاصًا، وأن هذه الأجسام العضوية يشغل كل منها حيزًا من المكان خاصًا به. وهذا هو السبب فى اختلاف شعور الأفراد فى المجتمعات البدائية، على الرغم من أنه لم يكتب بعد لشخصية الفرد فيها أن تتطور إلا بقدر قليل جدا.

وبناءً على ذلك، فإذا استحال وجود مجتمع لا يختلف أفراده قليلاً أو كثيرًا عن النموذج المتوسط، فمن الضرورى لا محالة أن تتصف بعض الفروق بين الأفراد بطابع الإجرام. وذاك لأن السبب الذى توصف هذه الفروق من أجله بالإجرام لا يرجع إلى ما لهذه الفروق من أهمية فى ذاتها، ولكن إلى الأهمية التى ينسبها إليها الشعور الاجتماعى. فإذا كان هذا الشعور قويًا وكان مزودًا بسلطة تكفى فى إضعاف الفروق بين الأفراد إلى أقصى حد ممكن انقلب هذا الشعور فى هذه الحال شديد الحساسية والإرهاف إلى درجة أنه يقوم برد فعل عنيف ضد أتفه المخالفات. ويشبه فى ذلك رد الفعل الذى يقوم به الضمير الاجتماعى فى مجتمع آخر ضد المخالفات شديدة الخطورة. ومعنى ذلك أن هذا الضمير ينسب إلى المخالفات التافهة نفس الأهمية التى ينسبها إلى المخالفات الأخرى، أى أنه يصفها بالإجرام.

فالجريمة إذن ظاهرة ضرورية. وهى مرتبطة بالشروط الأساسية لكل حياة اجتماعية. وهى بسبب ذلك أيضا ظاهرة مفيدة. وذلك لأنه لابد من تحقق الشروط التى ترتبط بها الجريمة حتى يمكن أن يتحقق التطور الطبيعى لكل من الأخلاق والقانون.

وفى الواقع لا يمكننا اليوم أن ننكر هذه الحقيقة وهى: أن القانون والأخلاق لا يختلفان من مجتمع إلى آخر فحسب، ولكن يختلفان أيضا فى نموذج اجتماعى معين إذا اتفق أن تغيرت فيه شروط الحياة الاجتماعية. ولكن ليس من الممكن أن تحدث هذه التغيرات إلا بشرط ألا تكون العواطف الاجتماعية التى تقوم الأخلاق

على أساسها عصبية على التطور، وإلا بشرط ألا تكون هذه العواطف، بالتالى، مرهفة إلى أقصى حد. وذلك لأنها لو كانت مرهفة أكثر مما ينبغى لما أمكن أن تكون مرنة وقابلة للتطور. وفى الواقع يقوم كل تركيب قديم كعقبة فى سبيل نشأة التركيب الجديد، وبخاصة إذا كان ذلك التركيب القديم متين الأساس. وكلما كان التركيب محكم البناء زادت مقاومته لكل محاولة ترمى إلى تغييره، وسواء فى ذلك التراكيب العضوية والتراكيب التشريحية. ومن ثم فلو لم توجد الجرائم لما تحقق الشرط السابق. وذلك لأن القول بعدم وجود الجرائم يتضمن أن العواطف الاجتماعية قد بلغت درجة من الإرهاف لا مثيل لها فى التاريخ. ولكن ليس هناك خير مطلق لا شائبة فيه البتة. فمن الواجب ألا تبلغ القوة التى يتمتع بها الضمير الاجتماعى حدًا مبالغًا فيه، وإلا فلن يجرؤ أمرؤ قط على معارضته فيصبح هذا الضمير الاجتماعى، دون عناء ما، جامدًا لا يقبل التطور. ولكن لن يستطيع هذا الضمير الاجتماعى أن يتطور إلا إذا ترك مجالاً من الحرية أمام عبقرية الفرد حتى تستطيع التطور والنمو هى الأخرى. ولن يتاح لعبقرية الرجل المثالى الذى يحلم بالتحليق فوق عصره أن تظهر إلا إذا أتيح لعبقرية الرجل المجرم المتخلف عن عصره أن توجد أيضا. فإن كلا من هاتين العبقريتين لا توجد دون الأخرى.

وليس هذا هو كل شىء. فإنه من الممكن أن تؤدى الجريمة نفسها وظيفة مفيدة فى تطور الأخلاق والقانون، وذلك إلى جانب فائدتها غير المباشرة التى سبق الحديث عنها. ومعنى ذلك أن الجريمة لا تترك الباب مفتوحًا على مصراعيه أمام التغيرات الخلقية والقانونية الضرورية فحسب، ولكنها تمهد أيضا الطريق مباشرة أمام هذه التغيرات. فليست الجريمة علامة تدل فقط على بلوغ العواطف الاجتماعية حدًا كافيًا من المرونة التى تتيح لها التشكل بصور جديدة، ولكنها تساهم أيضا، فى بعض الأحيان، فى تحديد الصورة التى تتشكل بها هذه العواطف. فكثيرًا ما كانت الجريمة، فى الواقع، سببا ممهدا لنشأة حياة خُلقية جديدة، وكثيرًا ما كانت الجريمة خطوة نحو المستقبل! فلقد كان سقراط مجرمًا حسب القانون الأثينى. ولم تكن إدانته منافية للعدل فى شىء. ومع ذلك فلم تكن جريمته، ونعنى بها استقلاله فى التفكير، مفيدة للإنسانية فحسب، بل لقد كانت

مفيدة لوطنه أيضا. وذلك لأن هذه الجريمة قامت بتمهيد الطريق أمام نشأة خلق ودين جديدين كان أهل أثينا فى حاجة إليهما فى ذلك الحين. فإن التقاليد التى درج عليها الأثينيون حتى ذلك العهد لم تعد لتنسجم مع شروط حياتهم الاجتماعية. وليس مثال سقراط حالة وحيدة من نوعها، بل إن هذا المثال يتكرر فى فترات معينة من التاريخ وما كان من المستطاع أن ينادى المرء بحرية التفكير التى ننعم بها فى الوقت الحاضر لولا أن بعض المفكرين انتهكوا حرمة القواعد القانونية التى كانت تحرم هذه الحرية فيما مضى، أى قبل بطلان العمل بهذه القواعد بالنسبة إلى جميع الناس. ومع ذلك فإن انتهاك حرمة هذه القواعد فى ذلك الحين كان جريمة. وذلك لأنه كان يخدش بعض العواطف التى مازالت شديدة الإرهاف لدى كثير من الأفراد. ولكن على الرغم من ذلك فقد كانت هذه الجريمة مفيدة. فإنها كانت مقدمة لتلك التغيرات التى شعر الناس بشدة الحاجة إليها يومًا بعد آخر. وقد سبق الفلسفة الحديثة الحرة جماعة من ملحدى الديانات المختلفة الذين عصفت بهم يد الدهر طيلة العصور الوسيطة، حتى مطلع العصر الحديث.

وبناء على هذه النظرة الخاصة تبدو لنا الظواهر الاجتماعية الأساسية بمظهر جديد كل الجدة. فإنا لا نرى أن المجرم. كما تقول الآراء الشائعة، رجل قد انقطعت كل صلة بينه وبين الحياة الاجتماعية. كذلك لا نرضى تشبيهه بعنصر طفيلى أو جسم غريب لا يستطيع المجتمع تمثيله إذا تطرق إليه[1]. ولكننا ننظر إليه على أنه أحد العوامل المطردة فى الحياة الاجتماعية. ويجب علينا، من جهة أخرى، ألا ننظر إلى الجريمة من الآن فصاعدا على أنها ضرر لا يمكن حصره فى حدود ضيقة جدا. أما إذا اتفق أن هبطت نسبة الإجرام هبوطا ملموسا جدا عن مستواها العادى فليس ثمة ما يدعو إلى تهنئة أنفسنا بذلك، بل إنه يمكننا التأكد، فى هذه الحال، من أن هبوط نسبة الإجرام يصحب بعض الاضطرابات الاجتماعية ويتأثر بها فى نفس الوقت. ومن ثم فإن عدد الطعنات والجروح لا

(١) ولقد أخطأنا نحن أنفسنا حينما عرفنا المجرم بأنه جسم غريب دخيل على المجتمع، وذلك لأننا لم نطبق قاعدتنا حينئذاك: ارجع إلى: Division du travail social p 365- 396

يهبط قط إلى مستوى أقل مما يصل إليه فى أثناء المجاعات[1]. وإنا لنرى أن نظرية العقاب تتجدد فى نفس الوقت كرد فعل على هذه النظرة الجديدة إلى الجريمة، بل إنه لمن الواجب بالأحرى، أن تنشأ نظرية جديدة عن العقاب. ففى الواقع لو كانت الجريمة مرضا لكان العقاب دواؤها، ولما أمكن إلا أن يكون كذلك. وهذا هو السبب فى أن جميع المناقشات التى تثيرها مشكلة العقاب تدور أيضا حول المسألة الآتية: ما الذى ينبغى أن يكون عليه العقاب حتى يؤدى هذه الوظيفة، أى حتى يكون علاجا؟ أما إذا كانت الجريمة ظاهرة سليمة بمعنى الكلمة فليس من الممكن أن تكون وظيفة العقاب معالجة إحدى الحالات المرضية، بل لابد من البحث عن وظيفة أخرى له غير العلاج.

وحينئذ فليست القواعد التى سبق تقريرها بحال ما نتيجة لرغبتنا فى إشباع وجهة نظر منطقية شكلية قليلة الجدوى. وذلك لأن الظواهر الاجتماعية الأساسية تبدو على عكس ذلك بمظهرين مختلفين كل الاختلاف فى حالة تطبيق هذه القواعد وفى حالة عدم تطبيقها. ومع ذلك فلئن كان مثال الجريمة عظيم الدلالة بصفة خاصة. وهذا هو السبب الذى ظننا من أجله أنه يجب الإطناب فى عرضه. فإنه ليس وحيداً فى نوعه، بل هناك عدد كبير من الأمثلة الأخرى التى يمكن ذكرها مع كثير من الفائدة. فإنه ليس ثمة مجتمع إلا وتصدق عليه القاعدة القائلة بأنه من الواجب أن يكون العقاب على قدر الجريمة. ومع ذلك فإن المدرسة الإيطالية تحكم على هذه القاعدة بأنها مفتعلة لا تقوم على أساس، وأنها وليدة خيال المشرعين[1]. أضف إلى هذا أن علماء الإجرام من الإيطاليين يرون أن جميع صور العقاب التى نفذت حتى يومنا هذا لدى جميع الشعوب ظاهرة

---

(١) ولا يترتب على القول بأن الجريمة ظاهرة سليمة أنه يجب علينا الا نبغضها. فإن الألم لا يحتوى هو الآخر على أى عنصر مرغوب فيه، والفرد يبغضه كما يبغض المجتمع الجريمة، ومع ذلك فالألم ظاهرة عضوية سليمة. وذلك لأنه لا ينجم ضرورة عن التركيب العضوى للكائن الحى فحسب، ولكنه يؤدى أيضًا وظيفة مفيدة فى الحياة. وليس هناك شىء آخر يمكن أن يحل محله فى هذه الناحية. ولذا فإذا عرض بعض الناس فكرتنا على أنها تمجيد للجريمة فسوف يكون ذلك تشويهًا غريبًا لها. وإنا لا نفكر قط فى الاحتجاج على مثل هذا التأويل الخاطئ. وذلك لأننا نعلم مدى ما يتعرض له المرء من سيل الاتهامات الغريبة، ومن سوء فهم الناس لآرائه حينما يحاول دراسة الظواهر الخلقية دراسة موضوعية، وحينما يتحدث عنها بلغة تختلف عن لغة العامة.

مضادة للطبيعة. ولقد سبق أن رأينا «جاروفالو» يقول بأن الجرائم التى ترتكب فى المجتمعات غير الراقية ليست ظاهرة طبيعية بحال ما. أما الاشتراكيون فيرون أن النظام الرأسمالى، على الرغم من ذيوعه، ظاهرة اقتصادية معتلة أدى إلى وجودها القهر والاحتيال. ويرى «سبنسر» على العكس من ذلك أن كلا من النظام الإدارى المركزى واتساع سلطات الحكومة مرض جوهرى فى مجتمعاتنا الحاضرة، وذلك على الرغم من تطور هذين الأمرين كلما تقدم التاريخ على نحو أشد ما يكون عمومًا واطرادًا. وما نظن أن أحدًا من هؤلاء قد اعتمد اعتمادًا مطردًا على درجة عموم الظواهر الاجتماعية لكى يفرق بين الظواهر السليمة والمعتلة منها. إن أمثال هؤلاء وغيرهم كانوا يستندون دائمًا إلى قوة البراهين الجدلية فى حل هذه المسائل.

ومع ذلك فإذا ترك المرء خاصة العموم جانبا، فلن يكون عرضة للوقوع فى بعض الشبهات والأخطاء الجزئية الشبيهة بالأخطاء التى سبقت الإشارة إليها فحسب، بل سيجعل نشأة العلم مستحيلة. وذلك لأن النموذج السليم هو فى الحقيقة الموضوع المباشر للعلم. ومن ثم فإذا جاز أن تكون أشد الظواهر عمومًا ظواهر معتلة أمكن القول بأن النموذج السليم لم يتحقق بالفعل أبدا.

ويجوز للمرء فى هذه الحال أن يتساءل: ما الفائدة من دراسة هذه الظواهر؟ إنه ليس من الممكن فى هذه الحال إلا أن تؤكد الظواهر آراءنا الشائعة، وإلا أن تثبِّت أخطاءنا، وذلك لأنها مصدر هذه الآراء والأخطاء. كذلك يجوز للمرء أن يتساءل: إذا لم يكن وجود العقاب والمسئولية فى أثناء التاريخ إلا نتيجة للجهل والهمجية فما جدوى الإصرار على معرفتهما تمهيدًا لتحديد صورهما السليمة؟ وهكذا فإنا نرى أنه قد كتب على التفكير أن ينصرف عن ملاحظة الظواهر الحقيقية التى تبدو له قليلة الجدوى حتى ينطوى على نفسه ليبحث بطريقة الملاحظة الداخلية للشعور عن العناصر الضرورية حتى يستطيع خلق تلك الظواهر من جديد. ولذا فلن يستطيع عالم الاجتماع أن يدرس الظواهر

(١) انظر Garafalo, Criminologie p. 299

الاجتماعية على أنها «أشياء» إلا إذا شعر بضرورة التتلمذ على تلك الظواهر نفسها. ولكنا نعلم أن الموضوع الرئيسى لكل علم خاص بالحياة، سواء أكانت هذه الحياة فردية أم اجتماعية، ينحصر باختصار فى تعريف حالة الصحة وتفسيرها والتفرقة بينها وبين حالة المرض. فإذا لم تتحقق حالة الصحة فى الظواهر نفسها، بل كانت على العكس من ذلك طابعًا خارجيًا نخلعه عليها أو ننكر اتصافها به لبعض الأسباب فليس ثمة فائدة من التتلمذ على تلك الظواهر. وفى هذه الحال يشعر العقل بأنه حر تجاه الظواهر الحقيقية التى لا توقفه على شىء ذى بال. وكيف يمكن أن يكون هذا العقل محدودًا بتلك المادة التى ينصب عليها، إذا كان هو الذى يحددها على نحو ما. وهكذا فإن القواعد التى قررناها حتى الآن ترتبط فيما بينها ارتباطًا شديدًا. ولن يصبح علم الاجتماع علمًا حقيقيًا يدرس الأشياء إلا إذا اتخذ عموم الظواهر دليلاً على سلامتها.

وتمتاز طريقتنا من جهة أخرى بالميزة الآتية: وهى أنها ترشدنا فى آن واحد فى التفكير والعمل. وإذا لم تكن الظاهرة المرغوب فيها موضوعًا للملاحظة، بل كان يمكن أو يجب تحديدها بنوع من التفكير العقلى، فليس من الممكن وضع أى حد لحرية الخيال فى البحث عن الشىء المرغوب فيه. وذلك لأنه ليس من الممكن أن يضع العقل حدًا للكمال بحيث لا يجب تجاوزه. إنه لا حد لكمال كما يدل على ذلك تعريفه، وحينئذ فإن هدف الإنسانية يتقهقر دائما إلى مالا نهاية له، ويدعو هذا التقهقر نفسه إلى يأس بعض الناس. ولكنه قد يلهب على العكس من ذلك همة بعضهم الآخرين فيجعلهم كالمحمومين الذين إذا حاولوا الاقتراب منه قليلاً اضطروا إلى حث الخطأ وإلى الاندفاع فى طريق الثورات. ولكن يمكن التخلص من هذه المشكلة العملية ذات الحدين إذا كانت الظاهرة المرغوب فيها هى الصحة، وإذا كانت الصحة شيئًا محددًا يوجد فى الأشياء بالفعل. وذلك لأنه من المستطاع، فى هذه الحال، معرفة الغاية وتحديدها فى نفس الوقت. فلن يجرى المجتمع كاليائس خلف غاية تبتعد عنه كلما اقترب منها، وإنما سوف يعمل بصبر على الاحتفاظ بحالة الصحة، وعلى إعادتها إلى سيرتها الأولى إذا ما اضطربت،

وعلى معرفة الشروط الجديدة التى تخضع لها إذا تغيرت شروطها الأولى. فقد مضى الزمن الذى كان الواجب يقضى فيه على رجل السياسة أن يدفع المجتمعات دفعًا عنيفًا نحو مثال أعلى يملك عليه لبه. ولكن وظيفته هى وظيفة الطبيب الذى يتقى ظهور الأمراض باتباع نظام صحى جيد. فإذا ظهرت هذه الأمراض بالفعل أخذ فى البحث عن علاج لها[١].

(١) وقد استنتج بعضهم من النظرية التى عرضناها فى هذا الفصل أننا نعد زيادة الإجرام فى أثناء القرن التاسع عشر ظاهرة اجتماعية سليمة ولكن هذا الاستنتاج بعيد كل البعد عن تفكيرنا فإن كثيرا من الظواهر التى أشرنا إليها فى أثناء حديثنا عن الانتحار فى كتابنا Le Suicide p 240 et (Suiv.) قد حملتنا، على عكس ما يقول هؤلاء، إلى اعتقاد أن ارتفاع نسبة الإجرام فى أثناء القرن التاسع عشر كان ظاهرة شاذة. ومع ذلك فمن الجائز أن تكون زيادة بعض أنواع الإجرام ظاهرة سليمة. وذلك لأن لكل حضارة نوعًا من الإجرام الخاص بها. ولا نستطيع أن نفعل هنا سوى أن نضع بعض الفروض.

الفصل الرابع
القواعد الخاصة بتحديد النماذج الاجتماعية

لقد سبق أن قلنا إنه ليس من الممكن أن توصف الظاهرة الاجتماعية بأنها سليمة أو معتلة إلا بشرط أن نرجعها إلى نوع اجتماعى معين. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن هناك فرعًا من فروع علم الاجتماع تنحصر مهمته فى تحديد الأنواع الاجتماعية وتصنيفها.

ويمتاز مصطلح النوع الاجتماعى(١) فيما عدا ذلك بالميزة الكبرى الآتية: وهى أنه يمكن اتخاذه نقطة اتصال بين الفكرتين المتضادتين عن الحياة الاجتماعية، وهما الفكرتان اللتان تقاسمتا الأنصار فيما بينهما مدة طويلة من الزمن، ونعنى بهما المذهب الأسمى لدى المؤرخين(٢) والمذهب الواقعى المتطرف لدى الفلاسفة. فإن المؤرخ يرى أن كل مجتمع من المجتمعات يكون وحدة قائمة بذاتها. ويرى أن هناك عددا من هذه الوحدات المختلفة مساويًا لعدد المجتمعات، وأنه ليس بممكن أن يقارن المرء بينها. ذلك لأن لكل شعب سيمته الخاصة به، كما أن له تكوينه الخاص وأخلاقه ونظامه الاقتصادى، وتلك أمور لا تناسب شعبًا آخر سواه. ولذا فإن كل تعميم فى هذه الناحية يكاد يكون أمرًا مستحيلاً.

أما الفلاسفة فيرون، على العكس من ذلك، أن جميع الطوائف الجزئية التى يطلق عليها الناس أسماء «القبائل» و «المدن» و «الأمم» ليست سوى بعض

---

(١) l'espéce sociale

(٢) «Nominalisme des historiens» وقد سميته كذلك لأن كثيرًا من المؤرخين يعضدونه. ولكن ليس معنى ذلك أننا نقول بأن جميع المؤرخين من أنصار هذا المذهب.

المركبات الإنسانية الممكنة المؤقتة التى ليس لها وجود حقيقى خاص بها فى ذاتها. وذلك لأنه لا وجود، فى الواقع، إلا للإنسانية. كذلك يرى هؤلاء أن التطور الاجتماعى بأسره ليس إلا نتيجة منطقية لبعض الصفات العامة للطبيعة الإنسانية. ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ ليس إلا سلسلة متتابعة الحلقات من الحوادث التى تكرر وجودها على نمط واحد. أما الفلاسفة فيقولون بأنه لا قيمة ولا أهمية لهذه الحوادث نفسها إلا على أنها أمثلة جزئية تتمثل فيها القوانين العامة التى تخضع لها الطبيعة الإنسانية، وهى تلك القوانين التى تسيطر على التطور التاريخى بأسره. ويترتب على ذلك أن المؤرخين يرون أنه ليس من الممكن أن تكون الظواهر المفيدة لأحد المجتمعات مفيدة أيضا بالنسبة إلى المجتمعات الأخرى. وذلك لأن شروط الصحة تختلف باختلاف الشعوب، وليس من الممكن تحديدها بطريقة نظرية، بل لابد من الاعتماد فى ذلك على المرانة والتجارب والمحاولات العديدة المتكررة. ولكن الفلاسفة يقولون إنه ليس من المستحيل على المرء أن يقوم بتحديد تلك الشروط سالفة الذكر بطريقة نظرية وبصفة نهائية، فى نفس الوقت، بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء. وبناء على ذلك الرأى يبدو أنه ليس من الممكن إلا أن تكون الحقيقة الاجتماعية موضوعًا لفلسفة مجردة غامضة، أو مادة لنوع من الدراسة الوصفية المحضة، ولكنا نستطيع التخلص من الوقوع فى كل من المذهب الأسمى والمذهب الواقعى المتطرف إذا سلمنا بأن هناك مجتمعات وسطا بين المجتمعات التاريخية العديدة الغامضة والمجتمع المثالى الذى يطلق عليه الفلاسفة اسم الإنسانية، ونعنى بتلك المجتمعات المتوسطة «الأنواع الاجتماعية».

وفى الواقع تنطوى فكرة «النوع» على المعنيين الآتيين فى آن واحد وهما:

(١) الوحدة التى لابد منها فى كل بحث علمى جدير بذلك الاسم

(٢) الاختلاف الذى يتحقق بالفعل فى الحالات الخاصة

ذلك أن الصفات النوعية توجد فى جميع أفراد النوع، دون تفرقة ما، على حين تختلف الأنواع فيما بينها من جهة أخرى. حقا إن الظواهر الخلقية

والقانونية والاقتصادية تقبل التشكل بصور مختلفة إلى مالانهاية له. ولكن ليس من طبيعة هذه الصور المختلفة أن تكون عصية على التفكير العلمى.

ولما لم يعترف «كونت» بوجود الأنواع الاجتماعية فقد خيل إليه أنه من الممكن أن يتصور المرء تقدم المجتمعات الإنسانية كما لو كان تقدم شعب وحيد «يمكننا أن نرجع إليه بالتفكير النظرى جميع التغيرات المتلاحقة التى نلاحظها لدى الشعوب المختلفة[1]» وذلك لأنه إذا لم يوجد فى الواقع سوى نوع اجتماعى واحد فليس من الممكن أن تختلف المجتمعات الجزئية فيما بينها إلا من جهة الكم فقط، أى من جهة أن الصفات الذاتية لهذا النوع الوحيد تتحقق فيها، إلى حد كبير أو قليل من الكمال، ومن جهة أن هذه المجتمعات تعبر عن الإنسانية، إلى حد كبير أو قليل من الدقة. ولكن إذا قلنا، على العكس من ذلك، بأن هناك نماذج اجتماعية تختلف فيما بينها من حيث صفاتها النوعية فلن يستطيع المرء، مهما حاول التقريب بين هذه النماذج، أن يضم بعضها إلى بعض لكى تصبح نقطًا متشابهة ومتتابعة فى خط هندسى مستقيم. وهكذا؛ فلا نرى أن التطور التاريخى يتصف بهذا التتابع المثالى الساذج الذى ينسبه إليه بعض المفكرين. ويمكننا القول بأن ذلك التطور يتجزأ إلى عدد كبير من القطع التى لا يمكن ضم بعضها إلى بعض فى سلسلة واحدة. وذلك لأنها تختلف فيما بينها باختلاف صفاتها النوعية. وهكذا نجد أن الاستعارة الشهيرة التى أخذها «كونت» عن بسكال[2] قد غدت منذ الآن أسطورة لا حقيقة وراءها.

ولكن كيف نستطيع تحديد هذه الأنواع الاجتماعية؟

.١٠

قد يبدو، لأول وهلة، أنه ليس ثمة سوى طريقة واحدة لتحديد الأنواع الاجتماعية وهى: أن ندرس كل مجتمع خاص على حدة، وأن نصفه وصفًا تحليليًا على أتم ما يكون من الدقة والاستيعاب، ثم نقارن بعد ذلك بين جميع الأوصاف

---

(١) Cours de la philosophie positive, IV, 263

(٢) Pascal

لمختلف المجتمعات حتى نستطيع الوقوف على أوجه الشبه والخلاف بينها. ومن ثم فإنه من الممكن أن نصنف الشعوب فنضعها فى طوائف متشابهة وغير مشابهة، وذلك على أساس الأهمية النسبية لأوجه الشبه والخلاف بينها. ويعتمد بعض الناس على هذه الطريقة لكى يبين لنا أنها الطريقة الوحيدة التى يمكن للعلم القائم على الملاحظة قبولها. وفى الواقع ليس النوع شيئا آخر غير مجمل الصفات التى تشترك فيها الأفراد. فكيف يتسنى للمرء حينئذ أن يقوم بتحديد النوع إذا لم يبدأ بوصف كل فرد من هؤلاء الأفراد وإذا لم يصفه وصفًا كاملاً؟ ألا توجد إحدى القواعد التى تنص على عدم الانتقال إلى المعنى العام إلا بشرط أن يقوم المرء، قبل ذلك، بملاحظة الحالات الخاصة وألا يغفل أى حالة منها؟ وهذا هو السبب الذى دعا بعض المفكرين إلى الرغبة فى تأجيل إنشاء علم الاجتماع إلى أجل بعيد غير مسمى حتى يتسنى للتاريخ أن يصل، عن طريق دراسته للمجتمعات الخاصة، إلى نتائج موضوعية واضحة محددة بما فيه الكفاية بحيث يمكن المقارنة بينها مقارنة مجدية.

ولكن ليس لهذا الحذر فى الواقع من الطابع العلمى إلا مظهره فقط. فمن الخطأ حقيقة أن يعتقد المرء أن العلم لا يستطيع الكشف عن القوانين إلا بعد استقرائه لجميع الحالات الجزئية التى تعبر عنها هذه القوانين، وأنه لا يستطيع تحديد الأنواع إلا إذا قام بوصف الأفراد الداخلة تحتها وصفًا شاملاً. إن الطريقة التجريبية الحقيقية تميل بالأحرى إلى الاستعاضة ببعض الظواهر الحاسمة الفاصلة ـ كما يسميها بيكون[١] ـ عن الظواهر المبتذلة التى لا يمكن أن تكون ذات دلالة برهانية إلا بشرط أن تكون كثيرة العدد، والتى لا يمكن أن تؤدى، تبعا لذلك، إلا إلى بعض النتائج التى تحتمل الشك دائمًا. ويرجع السبب فى هذا الاتجاه العلمى الجديد إلى هذا الأمر وهو: أن للظواهر الحاسمة الفاصلة قيمة وأهمية فى ذاتها، أى بصرف النظر عن عددها. فيجب علينا، بصفة خاصة، أن نتبع هذه الطريقة متى كنا بصدد تحديد الأجناس والأنواع. وذلك لأن إعداد

(١) Novum organum, II. 36

قائمة بجميع الصفات التى ينطوى عليها أحد أفراد النوع مشكلة لا يمكن حلها. فإن كل فرد يعد لا نهائيا (Infini)، وليس من الممكن أن يستقصى المرء جميع صفات ما لانهاية له. ولكن هل معنى ذلك أننا نستطيع الاكتفاء بالخواص الجوهرية إلى أكبر حد؟ ولكن على أى أساس يمكننا القول بأن بعض الخواص أشد جوهرية من بعضها الآخر؟ إنه لابد لذلك من معيار آخر غير الفرد. ولذا فليس من الممكن أن يهدينا أجود أنواع الوصف إلى العثور على هذا المعيار. ولكن لسنا فى حاجة إلى الغلو فى طلب الدقة إلى هذا الحد الكبير. وذلك لأنه من الممكن أن يتوقع المرء النتيجة الآتية وهى: كلما كانت الخواص التى يمكن اتخاذها أساسا للتصنيف كثيرة العدد؛ كان من العسير أيضا أن تنطوى الضروب التى تتبعها هذه الخواص، حين تجتمع فتؤدى إلى وجود الحالات الخاصة، على أوجه شبه وأوجه خلاف صريحة ومحددة بما فيه الكفاية، أى إلى درجة أنه يمكن استخدامها فى تقسيم الظواهر أجناسًا وأنواعًا.

ولكن لو سلمنا جدلاً بأنه من الممكن الاعتماد على هذه الطريقة فى تصنيف الظواهر فلن يخلو هذا التصنيف من ذلك النقص الكبير، وهو أنه لن يستطيع أداء الخدمات التى كانت سببًا فى وجوده، وذلك لأنه يجب حقيقة أن يهدف التصنيف، قبل كل شىء، إلى اقتصاد المجهود العلمى باستبدال الأفراد الذين لا حصر لهم بعدد قليل من النماذج. ولكن التصنيف يفقد هذه الميزة إذا لم يستطع المرء تحديد هذه النماذج القليلة إلا بعد استقراء الأفراد استقراء تامًا، وإلا بعد تحليلهم واحدًا بعد آخر. وكيف يكون التصنيف عونًا على البحث العلمى إذا لم يكن سوى تلخيص للأبحاث التى سبق أن قام بها غيرنا من الباحثين؟ وفى الواقع لن يكون التصنيف مفيدًا إلا إذا أمكن الاعتماد عليه فى الكشف عن بعض الخواص الجديدة التى تختلف عن تلك الخواص التى استخدمت كأساس له، وإلا إذا بين لنا الحدود العامة التى تدخل فى نطاقها الظواهر التى لم تتحقق بعد. فوظيفة التصنيف تنحصر إذن فى تزويد الباحث ببعض العلامات التى يهتدى بها فى أثناء البحث، وهى العلامات التى يمكن ربطها بملاحظات جديدة أخرى غير تلك التى كانت سببًا فى العثور عليها. فإذا أردنا تصنيف الظواهر وجب علينا ألا

نستعين على ذلك باستقراء جميع الخواص التى توجد فى الأفراد استقراء تامًا، بل لابد لنا من اختيار عدد قليل من بينها مع كثير من العناية. ولن يستخدم التصنيف، فى هذه الظروف، لتنظيم المعلومات التى تلقيناها عن الأجيال السابقة فحسب، ولكنه سيستخدم أيضا كوسيلة نستعين بها على تحصيل بعض المعلومات الجديدة. وسوف يوفر التصنيف على من يقوم بملاحظة الظواهر كثيرًا من الخطوات غير المجدية، وذلك لأنه سوف يقود خطاه. ولذا فإذا اعتمد التصنيف على هذا الأساس فليس من الضرورى أن يقوم المرء بملاحظة كل المجتمعات المتحدة فى الجنس، حتى يستطيع القول بأن إحدى الظواهر يعم وجودها فى هذا الجنس. وذلك لأنه يكفى، فى هذه الحال، أن يقوم الباحث، بملاحظة عدد قليل من هذه المجتمعات. أضف إلى ذلك أنه يكفى فى كثير من الأحوال أن يقوم الباحث بملاحظة واحدة جيدة أو بتجربة واحدة دقيقة حتى يستطيع الكشف عن أحد القوانين.

وحينئذ فلابد لنا من اختيار بعض الخواص الجوهرية لكى نتخذها أساسا لتصنيف الأنواع الاجتماعية. حقا لا يمكننا الوقوف على هذه الخواص إلا إذا كنا قد قطعنا شوطًا كافيًا فى تفسير الظواهر. وذلك لأن تصنيف الظواهر وتفسيرها ناحيتان علميتان تتمم إحداهما الأخرى. وليس من الممكن أن تتقدم إحداهما إلا إذا تقدمت الأخرى كذلك. ومع هذا فليس من العسير على الباحث الذى لم يتعمق بعد كل التعمق فى دراسة الظواهر أن يتكهن سلفًا بالاتجاه الذى يجب اتباعه فى أثناء البحث عن الصفات الذاتية للنماذج الاجتماعية. فإنا نعلم، فى الواقع، أن المجتمعات تتركب من عدة أجزاء يضاف بعضها إلى بعض. ولما كانت طبيعة كل مركب تترتب بالضرورة على طبيعة العناصر الداخلية فى تركيبه، وعلى عددها وعلى ضروب اتحادها فإنه من الواجب بداهة أن يتخذ المرء الصفات الذاتية سالفة الذكر أساسا لتصنيف المجتمعات دون غيرها من الصفات. ولما كانت النماذج الاجتماعية ثابتة إلى حد كبير أى مورفولوجية[1] فإنه

(١) معنى مورفولوجية (Morphologiques) هو أنها تتشكل بصور ثابتة إلى حد كبير.

يمكننا أن نطلق اسم «المورفولوجيا الاجتماعية» على أحد فروع علم الاجتماع الذى تنحصر مهمته فى تحديد النماذج الاجتماعية وتصنيفها.

وأكثر من ذلك، فمن الممكن توضيح أساس هذا التصنيف بصورة أكثر دقة. فإنا نعلم، فى الواقع، أن الأجزاء التى تدخل فى تركيب كل مجتمع هى مجتمعات سابقة أقل تركيبًا من المجتمع الناشئ عنها. فإن الشعب يوجد بسبب اتحاد شعبين أو أكثر من الشعوب التى سبقته. ولذلك فإذا استطعنا الوقوف على أبسط المجتمعات تركيبًا بحسب الواقع، فما علينا، فى هذه الحال، إذا أردنا تصنيف المجتمعات إلا أن نتبع الطريقة التى سلكها هذا المجتمع البسيط حينما اتحد مع مجتمع من نوعه، وحينما اتحدت بعض المجتمعات التى نشأت بهذه الطريقة فيما بينها.

- ٢ -

لقد فهم «سبنسر» تمام الفهم أنه ليس من الممكن أن يصنف المرء النماذج الاجتماعية بطريقة منهجية إلا إذا اعتمد على نفس الأساس السابق.

وقد قال «سبنسر»: «لقد رأينا أن التطور الاجتماعى يبدأ ببعض الطوائف الصغيرة بسيطة التركيب، وأنه يزداد بسبب اتحاد بعض هذه الطوائف فى طوائف أخرى أكبر منها، وأن هذه الطوائف الأخيرة تتحد فيما بينها بعد بلوغها درجة كافية من التركز لكى تكون طوائف أخرى أكبر منها. وحينئذ فإنه من الواجب أن نبدأ فى تصنيفنا للمجتمعات بالنوع الأول منها، أى بأبسط المجتمعات تركيبًا»(١).

ولكن «سبنسر» لم يسلك للأسف مسلكًا علميًا صحيحًا. فقد كان ينبغى له أن يبدأ بتعريف ما يسميه المجتمع البسيط تعريفًا دقيقًا حتى يستطيع تطبيق مبدئه من الناحية العملية. وفضلا عن أن «سبنسر» لم يعرف هذا المجتمع البسيط التركيب فقد حكم بأن هذا التعريف يكاد يكون أمرًا مستحيلا(٢). وسبب ذلك فى

---

(١) انظر كتاب سبنسر: Sociologie 14, 135

(٢) فهو يقول: إننا لا نستطيع دائمًا أن نبين العناصر التي تدخل في تركيب المجتمع البسيط بيانًا دقيقًا: Sociologie, 135 - 136

الواقع هو أن البساطة تنحصر بالذات، كما يفهمها «سبنسر» فى سذاجة التركيب. ولكن ليس باليسير على المرء أن يقول بالضبط متى تكون سذاجة التركيب كافية حتى يوصف المجتمع بأنه بسيط. فإن مرجع ذلك إلى التقدير الشخصى. ولذلك فتعريف «سبنسر» للمجتمع البسيط تعريف شديد المرونة إلى حد أنه ينطبق على مختلف أنواع المجتمعات. فقد قال «سبنسر»(١) «إن خير ما يمكن القيام به فى هذا الصدد هو أن نطلق اسم المجتمع البسيط على كل مجتمع يكوّن وحدة قائمة بذاتها غير خاضعة لمجتمع آخر، بحيث تشترك الأجزاء الداخلة فى تركيبه فى السعى وراء بعض الغايات التى تعود بالنفع على الجميع، وسواء فى ذلك أكانت هناك هيئة مركزية تقوم بالإشراف على تعاون هذه الأجزاء أم لا»، ولكن هذا الشرط يتحقق فى عدد كبير من المجتمعات. ويترتب على ذلك أن «سبنسر» يدرج، كيفما اتفق، كل المجتمعات الأقل رقيًا تحت هذا العنوان المشترك، أى اسم المجتمع البسيط. ومن الممكن أن يتخيل المرء ما عسى أن تكون عليه بقية التصنيف الذى يقوم على مثل هذا الأساس. فإنه من الممكن أن يقف المرء على أعجب أنواع الخلط فى تصنيف «سبنسر» للمجتمعات. وذلك لأنه لا يفرق بين أشد المجتمعات اختلافًا حين يضع الإغريق فى عصر «هوميروس» فى نفس المرتبة التى يضع فيها نظام الإقطاع فى القرن العاشر، أى فى منزلة أدنى من تلك التى تحتلها قبائل البشوانا (Bechuanas) وقبائل الزولو (Zoulow) والفيجيين (Fidjiens)، أو حين يضع الاتحاد الإثينى فى نفس المرتبة التى يضع فيها الإقطاعيات الفرنسية فى القرن الثالث عشر، وفى مرتبة أقل من المرتبة التى تحتلها قبائل الأروكوا (Iroquois) والأروكانيان (Araucaniens)

ولايدل مصطلح المجتمع البسيط على معنى محدد إلا بشرط أن يدل على عدم وجود أجزاء البتة. فمن الواجب حينئذ أن يطلق اسم «المجتمع البسيط» على مجتمع لا يحتوى على بعض المجتمعات الأخرى الأبسط منه تركيبًا. فليس المجتمع البسيط هو ما كان مؤلفًا من طائفة واحدة فى الوقت الحاضر فحسب،

(١) انظر: Sociologie 136

ولكنه هو المجتمع الذى لا يحتوى أيضا على أى أثر من مجتمع سابق. وتتحقق شروط هذا التعريف تمامًا فى الزمرة (La horde) كما سبق أن عرفناها فى موضع آخر(1). فالزمرة هى الطائفة الاجتماعية التى لا تحتوى، والتى لم تحتو قط، على طائفة اجتماعية أقل تركيبًا منها، ولكنها تنحل مباشرة إلى عدة أفراد. ولا يكوّن الأفراد، داخل هذا المجتمع الكلى، عدة طوائف خاصة مختلفة عن المجتمع السابق، وإنما يوجدون جنبًا إلى جنب كما توجد الذرة إلى جانب ذرة. ومن هنا نفهم أنه من المستحيل أن توجد طائفة اجتماعية أبسط تركيبًا من الزمرة. ويمكن القول بأن هذه الأخيرة هى «بروتو بلاسما» العالم الاجتماعى، وهكذا فهى الأساس الطبيعى الذى يقوم عليه كل تصنيف للنماذج الاجتماعية.

حقا قد لا تتحقق هذه الصفات بالضبط فى المجتمعات التاريخية. ولكنا نعلم أن هناك عددا كبيرا من المجتمعات التى تنشأ بطريقة مباشرة، ودون أى وساطة، عن مجرد تكرار بعض الزمر. وقد سبق أن بينا ذلك فى كتاب تقسيم العمل الاجتماعى الذى أشرنا إليه فيما مضى. فإذا أصبحت الزمرة طائفة اجتماعية من هذا القبيل، بعد أن كانت هى المجتمع بأسره، اتخذت لنفسها اسمًا آخر، وذلك لأنها تسمى العشيرة (clan). ولكنها تحتفظ مع ذلك بمقوماتها الذاتية. وفى الواقع تكون العشيرة طائفة اجتماعية لا تقبل القسمة إلى عدة مجتمعات أقل منها حجمًا. وربما يعترض علينا بعضهم فيقول: إن العشيرة التى نراها فى أيامنا هذه تحتوى، بصفة عامة، على عدة أسر خاصة. ولكنا نعتقد:

أولا: أن هذه الطوائف الأسرية الصغيرة متأخرة فى نشأتها عن العشيرة، وذلك لعدة أسباب لا نستطيع التوسع فى عرضها الآن.

ثانيا: إننا إذا توخينا الدقة فى التعبير لا نعد هذه الطوائف الأسرية طوائف اجتماعية بمعنى الكلمة، وذلك لأنها لا تعبر عن أقسام سياسية تنطوى عليها العشيرة. فالعشيرة حيثما وجدت تعد الطائفة الاجتماعية الأخيرة التى لا تتجزأ.

---

(1) ارجع إلى كتاب تقسيم العمل الاجتماعى لدوركايم ص ١٧٩
La Division du Travail Social. p. 189.

ويترتب على ذلك أنه حتى إذا لم نجد بعض الأدلة الأخرى للقول بوجود الزمرة. والواقع أن هناك بعض الأدلة التى سوف نعرض لذكرها يوما ما متى سنحت الفرصة. فإن وجود العشيرة، أى المجتمع المكون بسبب اتحاد الزمر، يبيح لنا القول بوجود مجتمعات أبسط تركيبا من العشيرة، وبأنها لم تكن شيئا آخر سوى الزمرة. كذلك يمكننا القول بأن الزمرة هى الأصل الذى خرجت منه جميع الأنواع الاجتماعية الأخرى.

فإذا سلمنا بوجود الزمرة أو المجتمع المكون من طائفة واحدة. وسواء فى ذلك أكانت الزمرة حقيقة تاريخية أم فرضًا علميًا. فإنها سوف تكون نقطة بدء لابد من الاعتماد عليها فى تصنيف جميع النماذج الاجتماعية. وبناء على هذا الأساس فسوف نحصى عددًا من النماذج الأساسية مساويًا لعدد المركبات التى تنشأ عن تفاعل هذه الزمر بعضها مع بعض، بحيث ينشأ عن تفاعلها مجتمعات جديدة. كما نستطيع أن نحصل على نماذج أخرى جديدة أشد تعقيدًا بسبب تفاعل هذه المجتمعات الجديدة فيما بينها. وسوف نجد أولا بعض المركبات التى تنشأ بسبب تكرار بعض الزمر أو العشائر (وسنطلق هذا المصطلح الجديد على الزمرة) دون أن ترتبط هذه العشائر فيما بينها على نحو يؤدى إلى وجود مجتمعات متوسطة بين المجتمع الكلى الذى يضم هذه العشائر جميعها وبين كل عشيرة منها على حدة. وفى هذه الحال تتجاور العشائر داخل هذا المجتمع الكلى كما يتجاور الأفراد داخل الزمرة. وإنا نجد أمثلة كثيرة من هذه المجتمعات التى يمكننا أن نطلق عليها اسم «المجتمعات البسيطة المتعددة الأجزاء»[١] لدى قبائل الأوركوا (Iroquois) والقبائل الاسترالية. وتتصف العشيرة أو القبيلة البربرية فى شمال أفريقيا بهذا الطابع، وذلك لأنها مجموعة من العشائر التى تستقر على هيئة عدة قرى متجاورة.

ومن المحتمل كل الاحتمال أن القبيلة الرومانية (Curie) والقبيلة الإغريقية (Phratrie) كانتا فى بعض عصورهما التاريخية مجتمعين من هذا القبيل. ويجد

(١) Sociétés polysegmentaires simples

المرء بعد ذلك بعض المجتمعات التى تنشأ بسبب اتحاد عدة مجتمعات من النوع السابق. وتسمى هذه المجتمعات الأخيرة «المجتمعات المتعددة الأجزاء المركبة تركيبًا بسيطًا وينطبق هذا الوصف على اتحاد قبائل الأوركوا، وعلى الاتحاد الذى ينشأ عن تجمع عدد من قبائل البربر فى شمال أفريقيا. وقد كانت هذه هى عين الطريقة التى سلكتها فى نشأتها كل من القبائل الرومانية الثلاث التى أدت فيما بعد إلى نشأة مدينة روما. وسوف يجد المرء بعد ذلك «المجتمعات المتعددة الأجزاء المزدوجة التركيب»(١) وهى التى تنشأ بسبب تجاور أو اندماج عدة مجتمعات من النوع السابق مباشرة. ومثال ذلك المدينة الرومانية التى كانت تتكون من عدة قبائل. وكانت هذه تتكون بدورها من عدة بطون. وكانت الأخيرة تتألف بدورها من عدة عشائر. ومثال ذلك أيضا القبيلة الجرمانية التى كانت تتركب من مئات الكونتيتات(٢) على حين كانت تنقسم هذه الأخيرة بدورها إلى عدد من الوحدات، أى العشائر التى كانت تعيش كل عشيرة منها على هيئة إحدى القرى.

وليس لنا أن نطنب هنا فى ذكر التفاصيل، أو أن نذهب إلى حد أبعد من ذلك فى ذكر هذه المعلومات العامة. فليس من الممكن أن نفكر فى القيام هنا بتصنيف المجتمعات تصنيفًا تامًا. وهذه المشكلة من الصعوبة بمكان كبير فلا نستطيع أن ندرسها دراسة عابرة على هذا النحو. ويرجع السبب فى صعوبتها إلى أنها لو درست دراسة علمية دقيقة لتطلبت مجموعة كبيرة من البحوث الخاصة الطويلة. ولكنا أردنا فقط أن نوضح فكرتنا بذكر بعض الأمثلة، وأن نبين السبيل التى يجب إتباعها لدى تطبيق طريقتنا هذه. أضف إلى ذلك أنه ينبغى ألا ينظر المرء إلى ما سبق على أنه تصنيف تام لكل المجتمعات غير الراقية. فقد بسّطنا الأمور بعض الشىء فى هذا التصنيف حتى يكون أكثر وضوحًا. فقد فرضنا فى الواقع أن كل نموذج اجتماعى لاحق يتألف من عدة مجتمعات من نوع واحد، أى من نوع النموذج الذى يسبقه مباشرة. ولكن ليس من المستحيل فى شىء أن تتحد عدة مجتمعات مختلفة فى النوع وفى الدرجة التى تشغلها فى سلم النماذج الاجتماعية

---

(١) Soceiétés polysegmentaires doublement Composées

(٢) Comtés

بحيث يؤدى اتحادها إلى خلق نوع اجتماعى جديد. وإننا لنعرف على الأقل مجتمعًا واحدًا من هذا القبيل، ونعنى به الامبراطورية الرومانية التى كانت تحتوى على أشد الشعوب اختلافًا من حيث طبيعتها(١).

ولكن لئن انتهينا من تصنيف النماذج سالفة الذكر، فإنه ينبغى لنا أن نفرق بين مختلف الأنواع التى يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج، بناء على اختلاف طريقة تركيب الطوائف المكونة له. فقد تحتفظ هذه الطوائف بشخصيتها إلى حد ما. وقد تندمج على عكس ذلك اندماجًا تامًا فى المجتمع الكلى الناشئ عنها. ويعلم المرء فى الواقع أنه لابد من اختلاف طبيعة الظواهر الاجتماعية، لا تبعًا لاختلاف طبيعة العناصر الداخلة فى تركيبها فحسب، ولكن تبعًا لاختلاف طريقة تركيب هذه العناصر أيضا. ومن الواجب أن يعظم اختلاف النماذج بعضها عن بعض، بصفة خاصة، تبعًا لاحتفاظ كل طائفة من الطوائف الجزئية المكونة لها بطابعها المحلى، أو تبعًا لفقدانها هذا الطابع واندماجها فى تيار الحياة الاجتماعية العامة، أى تبعًا لاختلاف درجة التركز التى تصل إليها هذه الطوائف قوة وضعفًا. وهكذا فمن الواجب أن يبحث المرء عن حقيقة الأمر فى المسألة الآتية:

هل من الممكن أن تندمج هذه الطوائف فيما بينها اندماجًا تامًا فى وقت من الأوقات؟ إن العلامة التى يمكن الاهتداء بها إلى وجود هذا الاندماج التام هى أن التكوين الأصلى للمجتمع لا يؤثر فى نظامه الإدارى والسياسى وبناء على ذلك تختلف المدينة اختلافًا واضحًا عن القبائل الجرمانية. وذلك لأن هذه الأخيرة قد احتفظت، حتى نهاية تاريخها، بالنظام السياسى الذى كان متبعًا لدى الطوائف الجزئية التى كانت تدخل فى تركيبها، على حين أن العشائر فى كل من روما وأثينا فقدت طابعها السياسى منذ عهد مبكر، فلم تصبح سوى بعض الطوائف الخاصة.

(١) ومع ذلك فإنه من المحتمل أن هوة الاختلاف بين الشعوب التي كانت تتألف منها الامبراطورية الرومانية لم تكن، علي وجه العموم، واسعة جدًا، وإلا لما أمكن أن توجد وحدة خلقية ما تربط بين هذه الشعوب

ويستطيع المرء أن يبحث عن فروق أخرى بين المجتمعات داخل نطاق التصنيف العام الذى سبق عرضه، وذلك باستخدام بعض الخواص «المورفولوجية» الثانوية. ومع ذلك فإن بعض الأسباب التى سنذكرها، فيما بعد، تدعونا إلى اعتقاد أنه ليس ثمة فائدة من تجاوز الأقسام العامة التى سبقت الإشارة إليها. أضف إلى هذا أننا لسنا فى حاجة إلى الدخول فى تفاصيل النماذج الاجتماعية. فإنه يكفينا أننا قد وضعنا المبدأ الذى يتخذ أساسا لتصنيفها. ويمكن تقرير هذا المبدأ على النحو الآتى:

يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناء على ما يبدو من درجة تركيبها، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيبًا أو المجتمع المكون من جزء واحد أساسًا لهذا التصنيف. ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التى يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج، وذلك بناء على وجود اندماج تام بين الطوائف الأولية التى يتركب منها كل نموذج منها، أو عدم وجود هذا الاندماج التام.

- ٣ -

وتتضمن هذه القواعد السابقة الإجابة عن سؤال ربما خطر بذهن القارئ حينما رأى أننا نتحدث عن الأنواع الاجتماعية كما لو كانت موجودة بالفعل مع أننا لم نقم دليلاً مباشرًا على وجودها. ولكن نفس المبدأ الذى تعتمد عليه الطريقة سالفة الذكر يتضمن هذا الدليل.

فلقد رأينا فى الواقع أن المجتمعات ليست إلا بعض المركبات المختلفة التى تنشأ عن مجتمع بدائى وحيد بعينه. وليس من الممكن أن يتفاعل عنصر مع عنصر آخر شبيه به، أو أن تتركب المركبات الناشئة عن ذلك فيما بينها بالتالى، إلا تبعًا لعدد محدود من الضروب، وبخاصة إذا كانت العناصر الداخلة فى هذه التراكيب قليلة العدد. وهذا هو شأن الأجزاء الاجتماعية. وحينئذ فعدد المركبات الممكنة التى تنشأ عن هذه الأجزاء محدود. ويترتب على ذلك أنه من الواجب أن تتكرر الغالبية الكبرى من هذه المركبات. وعلى هذا النحو توجد الأنواع الاجتماعية. ومن الممكن، فيما عدا ذلك، ألا توجد بعض هذه التراكيب سوى مرة واحدة. ولكن هذا لا يحول دون وجود باقى الأنواع الاجتماعية. ولكن يستطيع

المرء أن يقول، فى حالة من هذا القبيل، بأن النوع الاجتماعى لا يحتوى على أكثر من حالة خاصة واحدة[١].

وحينئذ، فالسبب فى وجود الأنواع البيولوجية هو نفس السبب فى وجود الأنواع الاجتماعية. ففى الواقع توجد الأنواع البيولوجية لهذا السبب: وهو أن الأجسام العضوية ليست إلا بعض المركبات المختلفة التى تنشأ عن تكرار وحدة تشريحية لا غير وهى الخلية. ومع ذلك فإن هناك فارقًا كبيرًا بين العالم الحيوانى والعالم الاجتماعى من هذه الناحية. وذلك لأن هناك عاملاً خاصًا لدى الحيوان يزود صفاته النوعية بقوة مقاومة لا توجد فى الخواص النوعية فى العوالم الأخرى، وهذا العامل الخاص هو التوالد. فلما كانت الصفات النوعية الحيوية عامة فى جميع أفراد النوع فى الزمن الماضى أصبحت جزءًا لا يتجزأ من طبيعة الكائن العضوى. وحينئذ فليس من الممكن أن تؤثر البيئة الطبيعية التى يوجد فيها الأفراد فى هذه الصفات بسهولة، بل تحتفظ هذه الخواص بكيانها؛ فتظل ثابتة لا تقبل التطور، على الرغم من اختلاف الظروف الخارجية التى تحيط بالأفراد، فهناك قوة داخلية تعمل على تثبيت هذه الصفات، على الرغم من وجود البواعث الخارجية التى قد تدعوها إلى التطور، ونعنى بهذه القوة الداخلية قوة العادات الوراثية. وهذا هو السبب فى أن الخواص الحيوية واضحة كل الوضوح. وهذا هو السبب أيضا فى إمكان تحديدها بدقة. ولكن لا وجود لهذا العامل الداخلى فيما يتعلق بالصفات النوعية الاجتماعية. وليس من الممكن أن يكون التوالد سببًا فى تقوية هذه الصفات؛ وذلك لأنها لا تدوم أكثر من جيل اجتماعى واحد. وتوجد فى الواقع إحدى القواعد التى تنص على أن المجتمعات التى تنشأ عن مجتمعات أخرى تختلف عنها فى نوعها، وذلك لأن هذه المجتمعات الأخيرة تؤدى إلى وجود مركبات جديدة من كل وجه. ولكن هناك حالة وحيدة يمكن القول بأنها شبيهة بالتوالد فى الناحية البيولوجية، وهى حالة الاستعمار. ولكن لن يكون هذا التشبيه صحيحًا إلا بشرط ألا تختلط طبقة المستعمرين بمجتمع آخر يختلف عنها فى الجنس أو فى النوع. وحينئذ فليست الوراثة عاملاً يؤدى إلى تزويد الصفات الاجتماعية بقوة إضافية تمكنها من مقاومة الفروق

---

(١) أليست تلك هى حال الامبراطورية الرومانية التى يبدو أنها معدومة النظير فى التاريخ؟

الفردية. ولكن هذه الصفات تتنوع وتختلف اختلافًا لاحد له بسبب تغير الظروف التى تحيط بها. ولذا فإذا أراد المرء معرفة هذه الصفات يعد تجريدها من جميع الفروق التى تحجبها عنه فلن يعثر، فى غالب الأحوال، إلا على بعض العناصر الغامضة. ومن الطبيعى أن يزداد هذا الغموض كلما كانت الصفات النوعية أشد تركيبًا، وذلك لأنه كلما كان الشىء معقد التركيب استطاعت الأجزاء الداخلة فى تركيبه أن تدخل فى عدد كبير من المركبات الأخرى. وحينئذ فلا يبدو «النموذج النوعى» الذى نجده خلف هذه الصفات الأشد عمومًا والأبسط تركيبًا بمثل هذا الوضوح إلا فى علم الحياة(١).

---

(١) لكنا لم نذكر شيئا عن الطريقة التى تنحصر فى تصنيف المجتمعات بناء على ماوصلت إليه من درجة الحضارة. وقد أغفلنا ذكر هذه الطريقة حينما كتبنا هذا الفصل فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وذلك لأننا لم نجد فى ذلك الحين تصنيفًا من هذا النوع لدى الثقات من علماء الاجتماع، اللهم إلا إذا استثنينا ذلك الفصل العتيق الذى وضعه أوجيست كونت. وقد قام بعض العلماء منذ ذلك الحين بعدة محاولات فى هذا الصدد. ونذكر من هذه المحاولات، على وجه الخصوص، المحاولة التى قام بها فير كاندت (Vier Kandt) فى كتابه: (Die Kultur typen der Menschheit, in Archiv of Anthropologie) والمحاولة التى قام بها سوذر لاند (Sutherland) فى كتابه: (The Origin ans Growth of Normal Instinct) والمحاولة التى قام بها شتينميتز (Steinmetz) فى كتابه: (Classification des Types Sociaux, in année Sociologique, IIIp. 43 - 147) ومع ذلك فلن نقف عند كل محاولة من هذه المحاولات لنناقشها، وذلك لأنها لا تمس المشكلة التى عالجناها فى هذا الفصل. وانا لنجد أن هؤلاء العلماء لم يحاولوا تصنيف الأنواع الاجتماعية، ولكنهم حاولوا تصنيف شىء آخر مخالف لها تمام المخالفة، أى أنهم حاولوا تصنيف المراحل التاريخية التى تمر بها المجتمعات. فقد مرت فرنسا، منذ فجر تاريخها، بصور شتى من الحضارة التى تختلف فيما بينها أشد اختلاف. فقد كانت زراعية، فى أول الأمر، ثم انتقلت بعد ذلك بالتدريج إلى نظام الحرف الصناعية والتجارة اليسيرة، ثم انتقلت إلى نظام المصانع الكبرى، ثم انتقلت فى نهاية الأمر، إلى نظام الصناعات الثقيلة. ولكنه يستحيل علينا التسليم بأنه من الممكن أن تغير إحدى الشخصيات الاجتماعية نوعها ثلاث مرات أو أربع. ومن ثم فلابد من تحديد كل نوع من الأنواع الاجتماعية بصفاته الأكثر دواما. فلا تصلح كل من الحالة الاقتصادية أو الصناعية، أو غير ذلك من الحالات، أن تكون أساسًا لتصنيف المجتمعات، وذلك لأنها ظواهر شديدة التطور وشديدة التركيب. اضف إلى ذلك أنه الممكن جدا أن توجد نفس الحضارة الصناعية والعلمية والفنية لدى بعض المجتمعات التى = تختلف فيما بينها اختلافًا شديدًا من جهة تركيبها الوراثى. فإن اليابان يستطيع أن يحذو حذونا فى الفنون والصناعة، وأن يأخذ عنا نظامنا السياسى نفسه، ولكن هذا لا يمنع قط من أن يظل اليابان مجتمعًا من نوع مخالف للنوع الاجتماعى الذى تنتمى إليه كل من فرنسا والمانيا. أضف إلى ذلك أيضا أن هذه المحاولات لم تؤد إلا إلى بعض النتائج الغامضة المحتملة للشك والقليلة الجدوى، وذلك على الرغم من أن الذين قاموا بها كانوا من علماء الاجتماع المتازين.

الفصل الخامس
القواعد الخاصة بتفسير الظواهر الاجتماعية

لكن تحديد الأنواع الاجتماعية ليس، قبل كل شيء، سوى وسيلة تمكننا من تصنيف الظواهر حتى يسهل علينا تفسيرها. وبهذا تتبين لنا وظيفة «المورفولوجيا الاجتماعية» فإنها الطريق التى تقودنا رأسا إلى الناحية التفسيرية فى علم الاجتماع فما الطريقة الخاصة التى يجب اتباعها فى هذا الفرع الأخير؟

- ١ -

إن أكثر علماء الاجتماع يعتقدون أنهم قد استطاعوا تفسير الظواهر الاجتماعية متى بينوا الخدمات التى تؤديها هذه الظواهر، ومتى حددوا الوظيفة التى تقوم بها. فهم يفكرون، فى هذه الناحية، كما لو كانت الظواهر لا توجد إلا لتقوم بهذه الوظيفة، وكما لو كان السبب الوحيد فى وجودها هو شعورنا بالخدمات التى تؤديها، وسواء فى ذلك أكان هذا الشعور واضحًا أم غامضًا. وهذا هو السبب فى أن بعض هؤلاء العلماء يعتقد أنه قد قال كل ما يجب أن يقال عن الظواهر حتى تصير مفهومة لدينا متى قرر حقيقة هذه الخدمات، ومتى بين الحاجة الاجتماعية التى تشبعها. ومن هذا القبيل نرى أن «كونت» يرجع مقدرة النوع الإنسانى على التقدم، تلك المقدرة التى تزداد باطراد، إلى هذا النزوع الأساسى الذى «يدفع المرء بطريقة مباشرة إلى تحسين مركزه من جميع النواحى»(١).

(١) انظر: Cours de philosophie positive, IV 262

كذلك نرى أن «سبنسر» يرجع هذه المقدرة على التقدم إلى حاجة المرء إلى أكبر قسط ممكن من السعادة. وقد استعان هذا الفيلسوف الأخير بتلك الفكرة لكى يفسر لنا نشأة المجتمع بسبب المزايا التى يؤدى إليها التعاون، ولكى يشرح لنا وجود الحكومة كنتيجة للفائدة التى تعود على المجتمع من تنظيم الإشراف على التعاون الحربى. وقد استعان بهذه الفكرة أيضا لكى يفسر لنا التطورات التى مرت بها العائلة بسبب الحاجة إلى التوفيق بين مصلحة الآباء والأبناء والمجتمع إلى أكبر حد ممكن.

ولكن هذه الطريقة تخلط بين مسألتين مختلفتين أشد الاختلاف. فإن بيان الفائدة التى تعود بها الظاهرة على المجتمع ليس تفسيرًا لطريقة نشأتها، أو شرحًا لكيفية وجودها فى حالتها الراهنة. وذلك لأن الخدمات التى تؤديها الظاهرة ليست سببًا فى وجودها، بل هى نتيجة طبيعية تترتب على صفاتها النوعية التى تميزها عن غيرها. فليس من الممكن أن تكون حاجتنا إلى الأشياء سببًا فى تغييرها من حال إلى حال. ولذا فليست هذه الحاجة هى السبب الذى يخلقها من العدم ويهبها الوجود. ولكن تدين الأشياء بوجودها لأسباب من جنس آخر. حقًا قد يكون شعورنا بالفائدة حافزًا لنا على تحريك هذه الأسباب حتى نستطيع الحصول على النتائج التى تتضمنها، ولكننا لا نستطيع خلق هذه النتائج من العدم. وهذه القضية بديهية مادام الأمر بصدد الظواهر المادية، أو حتى الظواهر النفسية. وما كان يجوز لأحد أن يضعها موضع الشك فى علم الاجتماع لولا أنه يخيل لبعض الناس خطأ أن الظواهر الاجتماعية مجردة عن كل حقيقة ذاتية، وذلك بسبب «لا ماديتها» المفرطة. فلما كان المرء لا يرى فى الظواهر الاجتماعية شيئا آخر سوى بعض المركبات العقلية المحصنة خيل إليه أنه لابد من وجود هذه الظواهر لمجرد تفكيره فيها إذا وجد على الأقل أنها مفيدة. ولكن لما كانت كل ظاهرة اجتماعية قوة تسيطر على قوانا. ولما كانت تمتاز بأنها ذات طبيعة خاصة بها فليس من الممكن أن تكون رغبتنا أو إرادتنا سببا كافيا فى وجودها من العدم. أضف إلى ذلك أنه لابد من وجود بعض القوى التى تستطيع خلق هذه القوة المحددة، ومن وجود بعض الطبائع القادرة على خلق هذه الطبيعة

الخاصة. وليس من الممكن أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلا إذا تحقق هذا الشرط. فإذا أريد بعث الروح العائلية من جديد فى أسرة أصابها الضعف من هذه الناحية. فلا يكفى أن يفهم كل فرد من أفرادها حقيقة هذه الروح، ولكن يجب إفساح المجال مباشرة أمام الأسباب الحقيقية التى تستطيع وحدها بعث هذه الروح من جديد. وإذا أريد أن تسترد إحدى الحكومات النفوذ، الذى لا وجود لها إلا به. فلا يكفى أن يشعر الناس بهذه الحاجة، بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التى تنبع منها كل أنواع النفوذ، ومعنى ذلك أنه لابد من إحياء التقاليد وروح الجماعة، وغير ذلك من الأمور. كذلك يجب أن يصعد المرء بعيداً فى سلسلة الأسباب والمسببات حتى يجد نقطة يستطيع أن يتدخل عندها، فيقوم بعمل يؤثر بطريقة فعّالة فى مجرى الظواهر الاجتماعية.

ومما يبين لنا ازدواج هذين النوعين من البحث بصورة واضحة أنه من الممكن أن توجد ظاهرة من الظواهر دون أن تؤدى خدمة ما. وذلك إما لأنها لم توجد قط لتحقيق غاية حيوية، وإما لأنها استمرت فى البقاء بقوة العادة وحدها بعد أن فقدت كل فائدة. وفى الواقع يحتوى المجتمع على كثير من الفضلات التى تفوق فى عددها الفضلات التى يحتوى عليها الكائن العضوى. أضف إلى ذلك أنه قد يحدث، فى بعض الأحوال، أن تتغير وظائف بعض التقاليد أو الظواهر الاجتماعية، دون أن يكون ذلك سببًا فى تغيير طبيعتها. فقد انتقلت القاعدة القانونية القائلة بأن الأب هو ما كان زوجًا من الناحية الشرعية بنصها الحرفى[1] من القانون الرومانى القديم إلى قانوننا الحديث. ولكنها كانت ترمى فى ذلك العهد البعيد إلى حماية حقوق ملكية الأب لفروعه الذين يولدون له من زوجه الشرعية، على حين أنها ترمى بالأخرى فى قانوننا الحديث إلى حماية حقوق الأطفال أنفسهم. وقد كان حلف اليمين فى أول الأمر إحدى الوسائل القانونية التى يختبر بها القضاة صدق الشاهد، ولكنه أصبح الآن مجرد صورة شكلية مؤكدة للشهادة على ملأ من الناس. كذلك لم تتغير أصول الديانة المسيحية منذ قرون. ومع ذلك فإنها لا تقوم فى مجتمعاتنا الحاضرة بنفس الدور

(١) النص اللاتيني هو: Is pater est quae justaenuptiae declarant

الذى كانت تقوم به فى العصور الوسطى. ومثال ذلك أيضا أننا نرى الناس يستخدمون الألفاظ المتداولة لكى يعبروا بها عن بعض المعانى الجديدة، وذلك دون أن يلحق بنية هذه الألفاظ أى تغيير. ونرى من جهة أخرى أن القضية الآتية تصدق على حد سواء فى كل من علم الاجتماع وعلم الحياة، وهى القضية القائلة بأن العضو مستقل عن الوظيفة. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه من الممكن أن يستخدم العضو لتحقيق بعض الغايات المختلفة، دون أن يكون ذلك سببًا فى أن يلحقه التغير.

وحينئذ فليس ثمة صلة ما بين الأسباب التى تدعو إلى وجود العضو وبين الغايات التى يستخدم فى تحقيقها.

على أننا لا نرمى بذلك إلى القول بأن الميول والحاجات والرغبات الإنسانية لا تتدخل أبدا بصورة فعّالة فى التطور الاجتماعى. فإنه من الأكيد، على العكس من ذلك، أن هذه الميول والحاجات والرغبات قد تستطيع تعجيل تطور إحدى الظواهر أو الوقوف فى سبيل تطورها، وذلك تبعا لموقفها من الشروط التى تخضع لها هذه الظاهرة. ولكن فضلا عن أن هذه الميول لا تستطيع خلق الأشياء من العدم فليس من الممكن أن يتم تدخلها، مهما يكن من شأن النتائج المترتبة عليه، إلا إذا اعتمدت على بعض الأسباب ذات التأثير الفعال. وفى الواقع لا يستطيع أى ميل من الميول الإنسانية أن يساهم، ولو فى حدود ضيقة جدا، فى خلق إحدى الظواهر الجديدة إلا بشرط أن يكون هذا الميل جديدًا هو الآخر، وإما بأن يتركب من عناصر جديدة بالكلية، وإما بأن يكون نتيجة لتطور بعض الميول السابقة. وذلك لأنه لا يمكن التسليم بأن الإنسان قد زود منذ خلق ببعض الميول الكامنة التى لا تنتظر سوى الظروف الملائمة حتى تهب من رقادها، وحتى تتدخل فى الوقت المناسب لكى نشعر بتأثيرها فى توجيه التطور الاجتماعى. نقول إنه لا يمكن التسليم بوجود هذه الميول الكامنة، اللهم إلا إذا سلمنا بوجود انسجام سابق قررته العناية حقيقة بين طبيعة، المجتمع، وطبيعة الفرد. ولكن الميل شىء من الأشياء أيضًا. وحينئذ فليس من الممكن أن يوجد أو أن يتغير لمجرد هذا السبب الوحيد، وهو أننا نحكم بفائدة وجوده أو تغيره. ولكن الميل قوة لها طبيعتها

الخاصة بها. ولا يكفى فى إيجاد هذه الطبيعة أو تغييرها أن نرى أن فى ذلك بعض الفائدة. فإذا أردنا إدخال بعض مثل هذه التغيرات فلابد لنا من الاعتماد على الأسباب الطبيعية التى تؤدى إلى ذلك.

فلقد شرحنا مثلاً تقدم تقسيم العمل الاجتماعى تقدمًا مطردًا حينما بينا أنه لابد من هذا التقدم حتى يتسنى للمرء أن يحتفظ بوجوده وسط ظروف الحياة الجديدة التى يوجد فيها كلما تقدم فى العصور التاريخية. وحينئذ فقد نسبنا إلى هذا الميل الذى يطلق الناس عليه، خطأ، اسم «غريزة حب البقاء» دورا مهمًا فى تفسير ظاهرة تقسيم العمل. ولكنا نرى أولا أنه ليس من الممكن أن تكفى هذه الغريزة وحدها فى تفسير التخصص المهنى، حتى لو كان الأمر بصدد تفسير أبسط أنواعه. وذلك لأنها لا تستطيع التأثير بحال ما إلا إذا تحققت الشروط التى تخضع لها ظاهرة تقسيم العمل فعلاً، أى إلا إذا اتسعت هوة الخلاف بين الأفراد بما فيه الكفاية، على أثر ضعف الشعور الاجتماعى والعوامل الوراثية شيئًا فشيئًا(١). وأكثر من ذلك، فلم يكن هناك بد من أن يكون تقسيم العمل قد بدأ بالفعل حتى يتمكن الناس من الوقوف على فوائده، حتى يشعروا بالحاجة إليه. ولقد كان من الضرورى أن تؤدى زيادة الفروق بين الأفراد وحدها إلى هذه النتيجة لا محالة. وذلك لأن زيادة الفروق الفردية تتضمن اختلافًا كبيرًا فى ميول الأفراد واستعدادتهم. أضف إلى ذلك أيضا أن غريزة حب البقاء لم تأت من تلقاء نفسها، ودون أى سبب ما، لكى تعمل على تنمية البذرة الأولى للتخصص المهنى. فإن السبب الذى دعاها إلى التأثير فى هذا الاتجاه، والذى وجهنا وراءها فى هذه السبيل الجديدة يرجع إلى أن الطريق الذى كانت تتبعه، وكنا نتبعه وراءها فيما مضى، أصبح كما لو كان موصدا وراءنا. فإن شدة الكفاح البالغة من أجل الحياة، تلك الشدة التى ترجع إلى شدة تركز المجتمعات، جعلت من العسير على الأفراد الذين لم يكرسوا أنفسهم لبعض المهن الخاصة أن يستمروا فى البقاء. وهكذا فقد اضطرت هذه الغريزة إلى تغيير اتجاهها. ومن جهة أخرى فإذا

(١) انظر: La division du travail social, I, II ch 3 - 4

استطاعت هذه الغريزة أن تغير اتجاهها، وأن توجه نشاطنا بالأحرى نحو تقسيم مطرد للعمل، فإن السبب فى ذلك يرجع إلى أنها سلكت أقل الطرق مقاومة لها. فلقد كانت هناك بعض الحلول الممكنة الأخرى كالهجرة أو الانتحار أو الإجرام. ولكن حال دون التجاء المرء إلى هذه الحلول وجود بعض العواطف التى كانت أقوى وأشد مقاومة، فى الظروف العادية، من تلك العادات التى قد تصرفنا عن التخصص المهنى المطرد. ومثال هذه العواطف العلاقات التى تحبب إلينا الحياة والوطن، وكعاطفة الود التى نكنها لأمثالنا. ولذا فلم يكن هناك بد لهذه العادات الأخرى من التقهقر دائمًا أما الضغط الاجتماعى الذى يدفعنا نحو تقسيم العمل. وهكذا فلسنا فى حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائى[1] ولو رجوعًا جزئيًا، وذلك لأننا لا نرفض الاعتماد، فى بعض الأحيان، على الحاجات الإنسانية فى تفسير الظواهر الاجتماعية. ولكن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير فى التطور الاجتماعى إلا إذا كانت تخضع هى الأخرى لقانون التطور . وليس من الممكن تفسير التغيرات التى تمر بها هذه الحاجات إلا بأسباب لا تربطها صلة ما بالأسباب الغائية.

ولكن هناك أيضا ما هو أكثر إقناعًا من الملاحظات التى سبقت، ونعنى بذلك المرانة التى يكتسبها المرء عن طريق دراسته للظواهر الاجتماعية. فإن الباحث الذى يسلم بوجود عالم تسيطر عليه الغايات يسلم أيضا بوجود عالم يغلب فيه جانب الصدفة والاحتمال إلى حد كبير. وذلك لأنه ليس ثمة وجود لبعض الغايات التى تفرض على جميع الناس بالضرورة. كما أن الناس أقل اضطرارًا من ذلك إلى اتباع بعض الوسائل المحدودة بالذات، حتى على فرض أنهم يوجدون جميعًا فى نفس الظروف. فإذا نظرنا إلى بعض الأوساط الاجتماعية رأينا أن كل فرد يتكيف بهذا الوسط، وفقًا لمزاجه، بطريقة خاصة يفضلها على كل ما عداها من الطرق. فقد يبحث أحد الأفراد عن وسيلة تمكنه من تغيير هذا الوسط حتى ينسجم مع حاجاته. وقد يرى فرد آخر أنه من الأفضل أن يغير هو من نفسه، وأن

---

(١) Finalisme

يحد من رغباته. وكم من طرق شتى يمكن اتباعها لإصابة هذا الهدف! وكم من طرق تتبع بالفعل من أجل ذلك! وحينئذ فلو كان حقًا أن التطور التاريخى لا يوجد إلا من أجل تحقيق بعض الغايات التى يشعر بها الناس شعورًا غامضًا أو واضحًا لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصور شتى لا حصر لها، ولوجب أن تكون كل مقارنة بينها أمرًا يكاد يكون مستحيلاً. ولكن الحقيقة هى عكس ذلك. فلا ريب فى أن الحوادث الخارجية التى تتكون منها القشرة السطحية للحياة الاجتماعية تختلف من شعب إلى آخر. ولكن هذا هو عين ما يحدث لدى الأفراد. فإن لكل فرد منهم قصته، على الرغم من اتحاد الأسس العضوية النفسية لديهم جميعًا. ولكن إذا توغل المرء بعض الشىء فى كبد الظواهر فسوف يدهش، على العكس من ذلك، حين يرى أن هذه الظواهر تتكرر باطراد يدعو إلى العجب إذا وجدت فى نفس الظروف. فمهما بدت بعض العادات المتبعة فى العرس رمزية، كخطف الخطيبة مثلا، فإنها توجد بالضبط، ودون تغيير ما، فى بعض أنواع النماذج العائلية التى ترتبط هى الأخرى بنموذج سياسى معين. فإن أغرب العادات الاجتماعية «كالكوفاد»(١) أو «الليفرا»(٢) أو الزواج خارج القبيلة(٣) تلاحظ لدى أشد الشعوب تباينًا، وهى مع ذلك بمثابة أعراض تدل على وجود حالة اجتماعية خاصة. ويظهر حق الوصية فى مرحلة معينة من مراحل التاريخ. ومن الممكن تحديد مرحلة التطور التى يصل إليها أحد المجتمعات بناء على ملاحظة القيود التى تحد من هذا الحق، سواء أكانت هذه القيود كبيرة الأهمية أم لا. ومن السهل

---

(١) يطلق هذا الاسم (Couvade) على تلك العادة التى تنحصر فى أن يأوى الرجل إلى فراش زوجه إذا وضعت، فيحاط بالعناية، ويتقدم إليه الناس بالتهانى التى تقدم عادة إلى المرأة. وقد وجدت هذه العادة لدى كثير من الشعوب فى العصر القديم. وقد استمرت إلى عهد قريب جدا لدى الباسك (Basques) والغالب أن الرجل يلجأ إلى هذه الوسيلة لكى يثبت أبوته بالنسبة إلى المولود الجديد. المترجم

(٢) يطلق هذا الاسم (Lévirat) على قانون عبرانى يستثنى من الحالات التى لا يحل فيها للرجل أن يتزوج بامرأة أخيه بعض الحالات التى تبيح فيها هذا الزواج أو قد توجبه، وذلك إذا ترملت زوجة الأخ، ولم تكن قد أنجبت له ولدًا. المترجم

(٣) Exogamie

ذكر أمثلة عديدة من هذا النوع. وهكذا فليس من الممكن تفسير عموم هذه الصور الاجتماعية لو كانت الأسباب الغائية[1] تتمتع فى علم الاجتماع بتلك الأهمية الكبرى التى ينسبها إليها بعض الناس.

فيجب حينئذ على من يحاول تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية أن يبحث عن كل من السبب الفعال الذى يدعو إلى وجود هذه الظاهرة والوظيفة التى تؤديها، عن كل من هذين الأمرين على حدة.

إن السبب الذى يدعونا إلى تفضيل كلمة الوظيفة على كلمة الغاية أو الهدف هو أن الظواهر الاجتماعية لا توجد، بصفة عامة، من أجل تحقيق النتائج المفيدة التى تؤديها. فمن الواجب أن نقوم بتحديد ما عسى أن يوجد من علاقات بين الظاهرة التى ندرسها وبين الحاجات العامة التى يتطلبها الكائن الاجتماعى، وأن نبين حقيقة هذه العلاقات إذا وجدت بالفعل، دون أن نهتم بمعرفة ما إذا كان وجودها عن قصد أم لا. وذلك لأن الطابع الشخصى يغلب إلى حد كبير جدًا على جميع المشاكل التى تتعلق بالقصد إلى درجة أنه لا يمكن دراستها بطريقة علمية.

وحينئذ فلا يجب أن نفصل بين هذين النوعين من المشاكل فحسب، بل ينبغى لنا، بصفة عامة، أن نبدأ بمعالجة مشكلة الأسباب قبل الشروع فى معالجة مشكلة الوظائف. وذلك لأن المشكلة الأولى ترتبط بمشكلة الظواهر نفسها ومن الطبيعى جدًا أن يبدأ المرء بالبحث عن السبب فى وجود إحدى الظواهر قبل أن يحاول تحديد النتائج التى تترتب عليها. ومما يدل على مطابقة هذه الطريقة للمنطق أشد مطابقة هو أن حل المشكلة الأولى يساعدنا، فى كثير من الأحيان، على حل المشكلة الثانية. وفى الواقع تتصف العلاقة الوثيقة التى توجد بين السبب ونتيجته بهذا الطابع الذى لم يعترف الناس به اعترافًا كافيًا وهو أنها علاقة متبادلة. حقًا ليس من الممكن أن توجد النتيجة دون سببها. ولكن هذا الأخير يحتاج بدوره إلى نتيجته. فإن النتيجة تستمد قوتها من السبب، ولكنها ترد

---

(١) Causes finales.

عليه هذه القوة إذا اقتضت الأحوال ذلك. وهكذا فليس من الممكن أن تختفى النتيجة دون أن يظهر أثر ذلك على السبب نفسه[1]. ويمكن التمثيل لذلك برد الفعل الاجتماعى الذى يسمى العقاب فإنه ينشأ بسبب شدة العواطف الاجتماعية التى تخدشها الجريمة، ولكنه يؤدى، من جهة أخرى، وظيفة مفيدة. وبيان ذلك أنه يعمل على الاحتفاظ بمستوى حدة هذه العواطف. وذلك لأنها لا تلبث أن تهيج إذا لم توقع العقوبة على من يخدشها[2]. ومثال ذلك أيضا أنه كلما أصبحت البيئة الاجتماعية أشد تعقدًا وأسرع تطورًا أدت إلى تزعزع التقاليد والعقائد المتوارثة التى تتشكل بصور غير محددة شديدة المرونة. كما أنها تؤدى أيضًا إلى نمو قوى التفكير. ولكن لابد أيضا من وجود هذه القوى الأخيرة حتى يتمكن المجتمع أو الفرد من التكيف ببيئة جديدة أشد تطورًا وأكثر تعقيدًا[3]. كذلك كلما اضطر الناس إلى بذل مجهود عملى كبير؛ أصبحت نتائج هذا العمل أكثر عددًا وجودة. ولكن لابد من هذه النتائج العديدة حتى يمكن تعويض المجهود الذى يقتضيه هذا العمل الهائل[4] وحينئذ فليس تفكيرنا السابق بصدد الوظيفة التى تؤديها الظواهر الاجتماعية هو السبب فى وجود هذه الظواهر، بل الأمر على العكس من ذلك. فإن وظيفة هذه الظواهر تنحصر فى كثير من الحالات، على الأقل، فى الاحتفاظ بالسبب الذى يسبق هذه الظواهر فى الوجود، والذى يعد منبعًا تفيض منه. ولذا فمن السهل جدًا أن يهتدى المرء إلى حقيقة الوظيفة التى تؤديها الظاهرة إذا استطاع الوقوف قبل ذلك على سبب وجودها.

ولكن لئن وجب على المرء ألا يشرع فى تحديد وظيفة الظاهرة إلا إذا حدد سببها قبل ذلك، فإن هذا لا يحول دون ضرورة الاعتماد على الوظيفة حتى يمكن

---

(١) ولا نريد أن نثير هنا بعض المسائل التى يرجع الفصل فيها إلى الفلسفة العامة، والتى لا محل لإثارتها فى هذا المقام. ومع ذلك، فإنا نلاحظ أنه من الممكن أن تكون الدراسة الدقيقة للعلاقة المتبادلة بين السبب والمسبب إحدى الوسائل التى تتيح لنا التوفيق بين المذهب الحركى العلمى والمذهب الغائى الذى يدعو إلى القول به وجود الحياة، وعلى الأخص استمرارها.

(٢) انظر: Division du Travail Social, II ch II surtout p 105

(٣) انظر: Division du Travail Social Pages 52 - 53

(٤) انظر: Division du Travail Social Pages p 31 et suit

تفسير الظواهر تفسيرًا كاملاً. وفى الواقع إذا لم تكن فائدة الظاهرة سببًا فى وجودها فمن الواجب، على وجه العموم، أن تكون الظاهرة مفيدة حتى تستطيع البقاء. وذلك لأنه يكفى ألا تؤدى الظاهرة وظيفة ما حتى يمكن وصفها لهذا السبب بأنها ضارة، إذ إنها تكلفنا ثمنًا دون أن تنتج شيئًا. وحينئذ فلو كانت أغلب الظواهر الاجتماعية طفيلية من هذا النوع لأصيبت ميزانية الكائن الاجتماعى بالعجز، ولأصبحت الحياة الاجتماعية مستحيلة. ويترتب على ذلك أن المرء لا يستطيع فهم هذه الحياة فهمًا جيدًا إلا بشرط أن يبين كيف تتكاتف الظواهر المقومة لهذه الحياة فيما بينها على نحو يمكنها من التوفيق بين المجتمع ونفسه، وبينه وبين البيئة الخارجية. حقًا ليس تعريف الحياة المتداول إلا تعريفًا تقريبيًا، وهو التعريف القائل بأن الحياة هى العلاقة بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية. ومع ذلك فإنه تعريف صادق، بصفة عامة. وهكذا لا يكفى فى تفسير بعض الظواهر الحيوية أن يبين الباحث السبب فى وجود الظاهرة، بل يجب عليه أيضا أن يبين، فى أغلب الأحوال على الأقل، الوظيفة التى تؤديها هذه الظاهرة فى تحقيق ذلك الانسجام العام بين البيئة الداخلية والبيئة الخارجية.

-٢-

ومتى انتهينا من التفرقة بين هاتين المشكلتين السابقتين وجب علينا تحديد الطريقة التى يجب اتباعها فى حل كل منهما.

إن الطريقة التى يتبعها علماء الاجتماع بصفة عامة فى تفسير الظواهر هى، قبل كل شىء، طريقة غائية ونفسية فى نفس الوقت. وكل من هذين الاتجاهين متمم للآخر. ففى الواقع إذا لم يكن المجتمع شيئًا آخر سوى مجموعة الوسائل التى يحددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية. وذلك لأنه لا يمكن أن يسبق المجتمع فى هذه الحال سوى الأفراد. وهكذا يصبح الفرد ذلك المنبع الذى تفيض منه المعانى والحاجات التى كانت سببًا فى نشأة المجتمع. وإذا لم يحتو المجتمع، من جهة أخرى، على شىء آخر سوى ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضمائر، تبعًا ذلك، منبعًا لكل تطور اجتماعى. وحينئذ فليس من الممكن إلا أن تكون القوانين الاجتماعية تتمة للقوانين شديدة

العموم التى يحتوى عليها علم النفس. وسوف ينحصر خير تفسير للحياة الاجتماعية فى بيان أن هذه الحياة وليدة الطبيعة الإنسانية العامة، وسواء فى ذلك استنبطها الباحث من تلك الطبيعة مباشرة دون الاعتماد على أى ملاحظة سابقة، أم أرجعها إلى هذه الطبيعة العامة بعد أن بدأ بملاحظتها فعلاً.

وتكاد تكون التعابير السابقة هى نفس التعابير التى استخدمها أوجيست كونت بالنص فى تحديد طريقته. فقد قال: «وفى الواقع لما لم تكن الظاهرة الاجتماعية فى جملة الأمر إلا مجرد تطور الانسانية، دون أن يصحب ذلك حدوث قوة جديدة ما - كما سبق أن بينا ذلك - فمن الواجب على أقل تقدير أن توجد جميع الاستعدادات الحقيقية التى يمكن أن تكشف عنها ملاحظة - عالم الاجتماع - الحجاب شيئًا فشيئًا على هيئة قوة كامنة فى ذلك النموذج المبدئى الذى أعده علم الحياة من أجل علم الاجتماع[1]». وذلك لأن «كونت» كان يعتقد أن الظاهرة التى تسيطر على الحياة الاجتماعية بأسرها ليست شيئًا آخر سوى ظاهرة التقدم. كما كان يعتقد من جهة أخرى أن هذا التقدم يترتب على عامل نفسى محض، ويعنى به الميل الذى يدفع الإنسان إلى تنمية قواه الطبيعية إلى أكبر حد ممكن. وبناء على ذلك الرأى تنجم الظواهر الاجتماعية بطريقة مباشرة جدا عن الطبيعة الإنسانية، وذلك إلى درجة أنه يمكن استنباط الظواهر الاجتماعية الخاصة بالعصور التاريخية الأولى من خصائص هذه الطبيعة مباشرة، ودون حاجة إلى الاستعانة على ذلك بالملاحظة[2]. حقًا يعترف «كونت» بأنه من المستحيل تطبيق هذه الطريقة القياسية على أقرب عصور التطور عهداة ولكن ليست هذه الاستحالة عقلية، بل هى عملية فقط. ويرجع سبب ذلك إلى أن المسافة التى تفصل بين النقطة التى بدأ منها تطور الإنسانية وبين آخر نقطة وصل إليها واسعة جدًا إلى درجة أن العقل قد يضل إذا حاول اجتيازها دون الاعتماد على دليل يقود خطاه[1]. ولكن «كونت» يرى أن تلك الاستحالة العملية لا

---

(١) انظر: دروس الفلسفة الوضعية: Cours de philos, positive, IV 333 يعبر كونت في هذا النص بمصطلح النموذج المبدئي... إلخ عن الإنسان. المترجم

(٢) انظر: دروس الفلسفة الوضعية Cours de philos. positive p 345

تحجب هذه الحقيقة وهى: أنه يمكن الاعتماد على التحليل لمعرفة العلاقة التى تربط بين القوانين الأساسية التى تخضع لها الطبيعة الإنسانية وبين آخر النتائج التى وصل إليها التقدم. فليست أشد صور الحضارة تعقيدًا إلا بعض المعانى النفسية التى خرجت إلى حيز الوجود. ولذا فلئن لم تكن نظريات علم النفس كافية فى تمهيد الطريق أمام التفكير فى الأمور الاجتماعية؛ فإنها المعيار الوحيد الذى يمكن استخدامه للتأكد من صحة القضايا التى نصل إليها عن طريق الاستقراء. وقد قال كونت: «إنه من الواجب ألا نسلم نهائيًا بصحة أى قانون يتعلق بالتطور الاجتماعى، مهما كانت قيمة الطريقة التاريخية التى هدتنا إلى الكشف عنه، إلا إذا أمكن إرجاعه بطريقة عقلية مباشرة، أو غير مباشرة، إلى النظرية «الوضعية» الخاصة بالطبيعة الإنسانية، ولكن بشرط ألا يرقى الشك قط إلى هذه الطريقة الأخيرة»[1] وهكذا يظل علم النفس دائمًا الحكم الأخير.

وقد اتبع «سبنسر» هذه الطريقة نفسها. ففى الواقع يرى «سبنسر» أن البيئة الكونية[2] والتركيب العضوى النفسى لدى الفرد[3] هما العاملان الأساسيان فى وجود الظواهر الاجتماعية. ولكن العامل الأول لا يستطيع التأثير فى المجتمع إلا بوساطة العامل الثانى. ولذا فهذا العامل الأخير هو السبب الأساسى الذى يدعو إلى وجود التطور الاجتماعى. وترجع نشأة المجتمع إلى هذا السبب، وهو أن الأفراد يرغبون فى تحقيق طبيعتهم الإنسانية. ولا ترمى التطورات التى يمر بها المجتمع إلى هدف آخر غير مساعدة الفرد على تحقيق هذه الطبيعة والبلوغ بها إلى أكبر درجة من الكمال. ولكن «سبنسر» أعتقد أنه يجب عليه - بناء على المبدأ السابق - أن يخصص الجزء الأول من كتابه «مبادئ علم الاجتماع» لدراسة طبيعة الإنسان البدائى وانفعالاته وتفكيره، وذلك قبل القيام بأى بحث عن طبيعة المجتمع. وقد قال فى ذلك: «إن النقطة التى يبدأ منها علم الاجتماع هى تلك الوحدات الاجتماعية التى تخضع للشروط التى سبق تعريفها، والتى تتركب

(١) انظر: دروس الفلسفة الوضعية Cours de philos. positive p 335

(٢) milieu cosmologique

(٣) انظر مبادئ علم الاجتماع: Principes de sociolgie 1, 14, 15

تركيبًا عضويًا وانفعاليًا وعقليًا، وتحتوى إلى جانب ذلك على بعض المعانى[1]» وقد خيل إلى «سبنسر» أنه من الممكن أن يرجع المرء الحكومة السياسية والحكومة الدينية إلى هاتين العاطفتين، وهما عاطفتا الخوف من الأحياء والخوف من الأموات[2]. حقا إنه يسلم بأن المجتمع متى تمت نشأته يؤثر بدوره فى الأفراد[3]. ولكن ذلك لا يستتبع أن المجتمع يستطيع خلق بعض الظواهر الاجتماعية بطريقة مباشرة. وذلك لأن المجتمع لا يؤثر من هذه الناحية تأثيرًا فعالاً إلا بواسطة التغيرات التى يحدثها لدى الأفراد. فالطبيعة الإنسانية هى إذن مصدر كل شىء، وسواء فى ذلك أكانت هذه الطبيعة فطرية أم مكتسبة. وفيما عدا هذا فليس للضغط الذى يباشره الكائن الاجتماعى أى طابع خاص؛ وذلك لأنه ليس للغايات السياسية وجود حقيقى قائم بذاته، ولكنها مجرد تعبير مجمل عن الغايات الفردية[4]. وحينئذ فليس من الممكن إلا أن يكون هذا الضغط رد فعل ينجم عن الأفراد ثم يرتد إليهم. وإنا لنتساءل حقًا بصفة خاصة: كيف يمكن أن يوجد هذا الضغط فى المجتمعات الصناعية، وهى تلك المجتمعات التى تهدف على وجه التحقيق إلى هذا الغرض، وهو أن ترد على الفرد حريته، وأن تدعه وميوله الطبيعية وذلك بتحريره من كل قهر اجتماعى؟.

ولكن لم يكن هذا المبدأ أساسًا لتلك النظريات الكبرى فى علم الاجتماع فحسب، بل كان أيضا مصدر وحى لكثير من النظريات الخاصة، فمن هذا القبيل أن الناس يفسرون عادة نشأة النظام الأسرى بوجود العواطف التى يكنها الآباء للأبناء، ويشعر بها الأبناء تجاه الآباء، كما يفسرون نشأة الزواج بالمزايا التى يحققها لكل من الزوجين وفروعهما، والألم بما يحدث من غضب الفرد إذا أصيبت مصالحه بضرر جسيم. وترجع جميع الحياة الاقتصادية فى نهاية الأمر. كما يفهمها ويفسرها الاقتصاديون، وبخاصة أصحاب المذهب المحافظ. إلى هذا

(١) انظر: مبادئ علم الاجتماع: Principes de Sociolgie 1, 583

(٢) انظر: مبادئ علم الاجتماع: Principes de Sociolgie 1, 582

(٣) انظر: مبادئ علم الاجتماع: Principes de Sociolgie P. 18

(٤) وقد قال سبنسر في مبادئ علم الاجتماع «20, 11»: إن المجتمع يوجد من أجل الأفراد، ولكن هؤلاء لا يوجدون لتحقيق فائدة للمجتمع... وليست الحقوق السياسية للمجتمع شيئًا قائما بذاته، ولن تعتبر أمرا له قيمته إلا إذا كانت تعبر تعبيرًا صادقًا عن حقوق الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع»

العامل النفسى الفردى البحت، وهو الرغبة فى تحصيل الثروة. وليس الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالظواهر الخلقية. فإن الأخلاقيين يتخذون واجبات المرء نحو نفسه أساسًا للأخلاق. وكذا الأمر فيما يتعلق بالدين. فإن الناس يرون أنه وليد الخواطر التى تثيرها القوى الطبيعية الكبرى أو بعض الشخصيات الفذة لدى الإنسان ... إلخ.

ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم إلا إذا أردنا تشويه طبيعتها! ويكفى فى البرهنة على ذلك أن نعود إلى التعريف الذى سبق أن حددنا به الظواهر الاجتماعية. فلما كانت الخاصة الجوهرية التى تمتاز بها هذه الظواهر تنحصر فى القيام بضغط خارجى على ضمائر الأفراد كان ذلك دليلاً على أنها ليست وليدة هذه الضمائر. وبناء على ذلك، فليس علم الاجتماع تكملة لعلم النفس. وذلك لأن مقدرة الظواهر على القهر دليل على أنها تعبر عن طبيعة أخرى مخالفة لطبيعتنا الفردية، إذ إنها لا تقتحم شعورنا من الخارج إلا بالقوة، أو على أقل تقدير بنوع من الضغط الذى يختلف شدة أو ضعفًا. فلو لم تكن الحياة الاجتماعية إلا تتمة وامتدادًا للحياة النفسية لدى الفرد؛ لما أمكننا أن نرى هذه الحياة، وقد انقلبت نحو مصدرها الأول تغزوه بمثل هذا العنف. فإذا استطاع ذلك النفوذ الخارجى الذى ينحنى الفرد أمامه، حينما يعمل أو يشعر أو يفكر بصفته كائنًا اجتماعيًا، السيطرة عليه إلى هذا الحد فذلك دليل على أن هذا النفوذ نتيجة لبعض القوى التى تفوق الفرد، والتى لا يستطيع بالتالى تفسيرها. فليس الفرد ذلك المصدر الذى يمكن أن يكون سببًا فى الضغط الاجتماعى الخارجى الذى يثقل كاهله. وحينئذ فليس من الممكن أن تكفى الحالات النفسية التى تمر بشعور الفرد فى تفسير ذلك الضغط الاجتماعى. حقا إننا لا نعجز عن قهر أنفسنا بأنفسنا، وإنا لنستطيع التحكم فى ميولنا وعاداتنا، وحتى فى غرائزنا، كما نستطيع إيقاف نموها بأحد عوامل الكبت. ولكننا لا نستطيع الخلط بين أفعال الكبت والأفعال التى يتميز بها القهر الاجتماعى. وذلك لأن عوامل الكبت تتجه اتجاهًا خارجيًا على حين تتجه عوامل القهر الاجتماعى اتجاهًا داخليًا. وذلك لأن الشعور الفردى هو الذى يقوم بإعداد أفعال الكبت التى تميل إلى التشكل، فيما بعد، ببعض الصور الخارجية. أما أفعال القهر الاجتماعى

فإنها توجد، منذ أول الأمر، خارج شعور الأفراد، ثم تميل بعد ذلك إلى تشكيلهم من الخارج على غرارها. فالكبت، إذا شئنا، وسيلة يستعين بها القهر الاجتماعى لكى يؤدى إلى نتائجه التفسية. ولكنه ليس هذا القهر نفسه.

ولكنا إذا نحينا الفرد جانبًا لم نجد أمامنا سوى المجتمع، وحينئذ فلابد لنا من الاتجاه إلى طبيعة المجتمع لكى نبحث فيها عن تفسير للحياة الاجتماعية. ففى الواقع لما كان المجتمع يفوق الفرد من حيث الزمان المكان إلى ما لا نهاية له، فإنا نرى فى استطاعته أن يفرض عليه ضروبًا من السلوك والتفكير، وأن يخلع على هذه الضروب طابع من القداسة. وليس هذا القهر الذى تمتاز به الظواهر الاجتماعية عن غيرها من الظواهر سوى الضغط الذى يباشره الأفراد مجتمعين على كل واحد منهم.

ولكن قد يعترض علينا بعض الناس فيقول: لما كان الأفراد هم العناصر الوحيدة التى تدخل فى تركيب المجتمع، فليس من المكن أن يكون المصدر الأول للظواهر الاجتماعية شيئًا آخر غير الظواهر النفسية الفردية، ولكن المرء يستطيع بمثل هذا التفكير أن يقول أيضا - ودون أى عناء - بأنه من الممكن تفسير الظواهر البيولوجية بإرجاعها بطريقة التحليل إلى بعض الظواهر غير العضوية، وذلك لأنه من الأكيد بحسب الواقع أن الخلية الحية لا تحتوى إلى على بعض الجزئيات غير العضوية، ولكن هناك فارقًا مهمًا، وهو أن هذه الجزئيات تتركب فيما بينها تركيبًا خاصًا، وهذا التركيب الأخير هو السبب فى وجود الظواهر الجديدة المميزة للحياة، وليس من الممكن أن توجد الحياة، ولو على هيئة جرثومة، فى أى عنصر من العناصر التى تدخل فى تركيب تلك الظواهر، وذلك لأن «الكل» ليس مجرد مجموع «الأجزاء»؛ بل هو شىء آخر تختلف خواصه عن الخواص التى تنطوى عليها الأجزاء الداخلة فى تركيبه، فليس «التركيب» - كما يعتقد بعض الناس أحيانًا - ظاهرة عقيمة فى ذاتها، بمعنى أن وظيفتها تنحصر فى مجرد ربط الظواهر الموجودة بالفعل والصفات المحددة برباط خارجى» أليس التركيب، على العكس من ذلك، مصدر كل الظواهر الجديدة التى تنشأ بالتدريج فى أثناء التطور العام للأشياء؟ وأى خلاف بين الأجسام العضوية المنحطة والأجسام العضوية الأخرى، وبين الجسم العضوى ومجرد المادة الحية، وهذه المادة الأخيرة

و الجزئيات غير العضوية التى تتركب منها. نقول أى خلاف بين هذه الأشياء جميعها إن لم يكن خلافًا من جهة «التركيب»؟ فإن هذه الكائنات تتركب جميعها فى نهاية الأمر من عناصر ذات طبيعة واحدة، ولكن هذه العناصر قد تتجاور فقط فى بعض هذه الكائنات، وقد تتركب فى بعضها الآخر، كما أن ضروب تراكيبها تختلف من كائن إلى آخر، أضف إلى ذلك أنه يجوز لنا أن نتساءل: ألا ينطبق هذا القانون على العالم غير العضوى أيضًا، أوليس من الممكن أن يرجع المرء الفروق التى تفصل بين الأجسام غير العضوية إلى اختلاف ضروب تراكيبها؟

فليس المجتمع، بناء على هذا المبدأ، مجرد مجموعة من الأفراد، ولكن المركب الذى ينشأ بسبب اتحاد هؤلاء الأفراد يكوِّن ظاهرة حقيقية لها جنسها الخاص وصفاتها الخاصة، ولا ريب فى أنه من المستحيل أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلا بشرط أن توجد الضمائر الفردية، ولكن هذا الشرط، وإن كان ضروريًا، فليس شرطًا كافيًا، وذلك لأنه لابد من وجود شرط آخر وهو: أن تتركب هذه الضمائر الفردية فيما بينها، وأن يكون تركيبها على نحو خاص؛ إذ إن الحياة الاجتماعية تنشأ بسبب هذا التركيب، ويترتب على ذلك أنه ليس من الممكن تفسير هذه الحياة إلا بهذا التركيب، فإن نفوس الأفراد حينما تتجاذب، وحينما يؤثر بعضها فى بعض، وحينما يندمج بعضها فى بعض، تؤدى إلى وجود كائن، جديد ونفسى - إذا شئنا - ولكن لهذا الكائن شخصية نفسية من جنس جديد(١)

---

(١) وبهذا المعنى ولهذه الأسباب يمكننا بل يجب علينا أن نتحدث عن شعور اجتماعى يختلف عن شعور الأفراد. وإذا أردنا تبرير هذه التفرقة بين الشعور الاجتماعى والشعور الفردى؛ فلسنا فى حاجة إلى تجسيد الشعور الاجتماعى. فإن لهذا الشعور وجودًا من جنس خاص. ومن الواجب أن نعبر عنه بمصطلح خاص لمجرد السبب الآتى وهو: أن الحالات التى تدخل فى تركيبه تختلف عن الحالات النفسية التى يتركب منها شعور الفرد اختلافًا نوعيًا. ويرجع هذا الاختلاف الأخير إلى أن حالات الشعور الاجتماعى لا تتركب من نفس العناصر التى تدخل فى تركيب حالات الشعور الفردى. ففى الواقع تنجم الحالات النفسية الفردية عن طبيعة التركيب العضوى والنفسى للفرد، إذا نظر إليه على أنه كائن مستقل عن الحياة الاجتماعية. أما الحالات الاجتماعية فهى وليدة اتحاد عدة أفراد من هذا النوع. وحينئذ فإذا اختلفت العناصر الداخلة فى تركيب كل من هذين النوعين من الحالات النفسية إلى هذا الحد فلابد من اختلاف نتائج التركيب فى كلتا الحالتين. ومن جهة أخرى فما كان يرمى تعريفنا للظاهرة الاجتماعية إلا إلى تحديد الفرق بين كل من الشعور الاجتماعى والشعور الفردى على نحو آخر.

وحينئذ فمن الواجب علينا أن نبحث عن الأسباب المباشرة التى تؤدى إلى وجود الظواهر الاجتماعية عن طريق دراستنا لطبيعة تلك الشخصية النفسية الجديدة، لاعن طريق دراستنا لطبيعة العناصر التى تدخل فى تركيبها، فإن الطريقة التى تتبعها الجماعة فى التفكير والشعور والعمل تختلف كل الاختلاف عن الطريقة التى يسلكها أفراد هذه الجماعة؛ إذا وجد كل منهم على حدة. ولذا اتخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء لدراسة الظواهر الاجتماعية فلن يستطع أن يفهم شيئًا ما عن حقيقتها، وباختصار، يمكننا القول بأن الهوة التى تفصل بين علم الاجتماع، وعلم النفس هى نفس الهوة التى تفصل بين علم الحياة والعلوم الطبيعية الكيميائية، ويترتب على ذلك أنه كلما فسر أحد الباحثين الظواهر الاجتماعية مباشرة بإحدى الظواهر النفسية؛ استطعنا التأكد من فساد هذا التفسير.

وربما أجاب بعض الناس على ذلك بما يأتى: إذا سلمنا أن المجتمع متى تمت نشأته هو السبب المباشر فى وجود الظواهر الاجتماعية فإن هذا لا يحول دون أن تكون الأسباب التى أدت إلى وجوده هى بعض الظواهر النفسية لدى الأفراد ومعنى ذلك أنهم يسلمون، فى هذه الحال، بأنه من الممكن أن يؤدى اجتماع الأفراد إلى وجود حياة جديدة. ولكنهم يدعون، من جهة أخرى، أنه ليس من الممكن أن توجد هذه الحياة إلا إذا كانت نتيجة لبعض الحاجات النفسية الفردية. ولكنا لا نستطيع فى الواقع، مهما صعدنا فى مجاهل التاريخ، أن نجد ظاهرة أشد قهرًا من ظاهرة الاجتماع؛ وذلك لأن هذه الظاهرة مصدر جميع ألوان القهر الأخرى؛ لذا فإنى مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معين. وقد يقول بعض الناس إننى أرتضى هذا القهر حينما أبلغ سن الرشد لمجرد هذا السبب وهو: أننى أواصل الحياة فى وطنى، ولكن ما أهمية ذلك؟ فإن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه الإجبارى، وذلك لأن القهر الذى نرتضيه ونتحمل وطأته، دون تذمر، يظل قهرًا على الرغم من رضانا به، ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا؟ إنه رضا بالإكراه قبل كل شىء، وذلك لأننا لا نستطيع، فى الغالبية الكبرى من الأحوال، التخلص من جنسيتنا أدبيًا أو ماديًا. فإن الناس ينظرون

بصفة عامة إلى تغيير الجنسية كما لو كان تغييرًا للعقيدة الدينية. أضف إلى ذلك أن هذا الرضا لا ينصبّ على الزمن الماضى الذى ما كان من الممكن أن يكون موضعًا للرضا؛ وذلك على الرغم من أن الماضى هو الذى يحدد اختيارنا فى الوقت الحاضر، فإنى لم أختر نوع التربية التى تلقيتها، ومع ذلك فإن هذه التربية هى التى تجبرنى أكثر من أى عامل آخر على البقاء فى وطنى. وليس من الممكن، فى نهاية الأمر أن يكون لهذا الرضا قيمة خلقية ما بالنسبة إلى المستقبل، وذلك لأننا نجهله. وبيان ذلك أننى أجهل كل الواجبات التى يمكن أن أكلف بأدائها يومًا ما كأحد أبناء هذ الوطن، فكيف يمكننى إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض علىّ؟ لكنا قد بينا فيما سبق أن مصدر جميع أنواع القهر يوجد خارج شعور الفرد. وحينئذ فإذا لم نعتمد إلا على الملاحظة التاريخية وحدها وجدنا أن ظاهرة الاجتماع تنطوى على نفس خواص الظواهر الأخرى. ويترتب على ذلك أنه لابد من تفسيرها بنفس الطريقة، ومن جهة أخرى فلما كانت المجتمعات تنشأ باستمرار عن بعض المجتمعات السابقة فمن الممكن أن يتأكد المرء من الحقيقة الآتية وهى: أن التطور التاريخى بأسره لم يتح للأفراد فرصة استطاعوا حقيقة أن يتبادلوا فيها الرأى؛ لكى يقرروا فيما بينهم: أيجدر بهم أن يندمجوا فى الحياة الاجتماعية أم لا؟ وهل يجدر بهم أن يفضلوا لونًا من هذه الحياة على لون آخر منها؟ ولو صح أن الأفراد يستطيعون الاختيار لكان ينبغى، فى هذه الحال، أن يصعد المرء حتى يصل إلى أول المصادر التى نبعت منها كل حياة اجتماعية، ولكن هذه الحلول المريبة التى يستطيع المرء الحصول عليها دائما فى هذا الصدد لا تؤثر بحال ما فى الطريقة التى يجب اتباعها فى دراسة الظواهر التى تحققت بالفعل فى أثناء التاريخ، وهكذا فلسنا فى حاجة إلى مناقشة هذه الحلول.

ولكن هؤلاء الذين يستنتجون مما سبق أنه من الممكن؛ بل من الواجب، تبعًا لوجهة نظرنا الخاصة أن يضرب الباحث فى علم الاجتماع صفحا عن الفرد وعن قواه النفسية يخطئون فى فهم فكرتنا خطأ غريبًا، فإنه من الجلى، على العكس من ذلك، أن الخصائص العامة للطبيعة الإنسانية تدخل إلى حد ما فى التركيب الأول الذى تنشأ عنه الحياة الاجتماعية. ولكن هذه الخصائص ليست السبب

الذى يؤدى إلى وجود هذه الحياة أو الذى يشكلها لصورة خاصة، ولكنها تساهم فقط فى جعل الحياة ممكنة، فلا يمكن القول بأن التصورات والانفعالات والنزعات الاجتماعية نتيجة لبعض الحالات الخاصة التى توجد فى شعور الأفراد، لكنها تنشأ عن الظروف التى تحيط بالكائن الاجتماعى فى جملته، ولا ريب فى أنه من المستحيل أن تتحقق هذه الظواهر بالفعل إذا كانت مضادة لطبائع الأفراد، ولكن ليست هذه الطبائع سوى المادة الأولية غير المحددة التى تقوم العوامل الاجتماعية بتحديدها وتشكيلها. وتنحصر مساهمة هذه الطبائع فى تقديم بعض الحالات النفسية شديدة العموم وبعض الاستعدادات التى تمتاز بالمرونة بسبب غموضها، وهى تلك الحالات والاستعدادات التى لا تستطيع أن تتشكل وحدها بتلك الصورة المحددة المعقدة التى تتميز بها الظواهر الاجتماعية ما لم توجد إلى جانبها بعض العوامل الأخرى التى تحددها. فما أعظم الهوة التى تفصل - مثلاً - بين العواطف التى يشعر بها المرء حينما يوجد أمام قوى أعظم من قوته وبين الدين وما يستتبعه من العقائد والطقوس العديدة شديدة التعقيد والنظم المادية والأدبية! وما أعظم الهوة التى تفصل بين الشروط النفسية للمودة التى يشعر بها كل من الرجلين اللذين تربطهما صلة الدم نحو الآخر[1] وبين تلك المجموعة الكثيفة من القواعد القانونية والخلقية التى تحدد نظام الأسرة، كما تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم وعلاقة الأشياء بالأشخاص إلى غير ذلك! ولقد رأينا من قبل أن عواطف المجتمع - حتى لو كان مكونًا من عدة أفراد لا تربطهم سوى صلة الجوار - لا تختلف عن عواطف الأفراد فحسب، ولكنها قد تكون مضادة لها فى الظروف العادية، فمن الواجب من باب أولى أن يعظم الفارق بين هذين النوعين من العواطف إذا كان المجتمع الذى يقهر الفرد مجتمعًا منظمًا يكابد فيه المرء ضغط الأجيال السابقة إلى جانب ما يكابده من ضغط المعاصرين له، وحينئذ فكل تفسير نفسى بحت للظواهر الاجتماعية لابد من أن يغفل كل ما تنطوى عليه هذه الظواهر من عناصر جوهرية، أى من عناصر اجتماعية.

(١) وذلك على فرض إمكان وجود هذه العاطفة قبل وجود أى حياة اجتماعية. راجع فى هذه النقطة ما كتبه العلامة «اسبنياس» فى كتاب المجتمعات الحيوانية ص ٤٧٤
Espinas, Societes animales p. 474.

ولقد خفيت عيوب هذه الطريقة على كثير من علماء الاجتماع للسبب الآتى وهو: أنهم لما كانوا لا يفرقون بين السبب ونتيجته فقد اتفق لهم، فى كثير من الأحيان، أن قالوا بأن بعض الحالات النفسية المحددة الخاصة سبب فى وجود بعض الظواهر الاجتماعية، مع أن هذه الحالات ليست فى حقيقة الأمر إلا نتيجة لهذه الظواهر، ومن هذا القبيل أن بعض هؤلاء العلماء يقول بوجود عاطفة دينية فطرية لدى الإنسان، وبأن هذا الأخير مزود بحد أدنى من الغيرة الجنسية والبر بالوالدين ومحبة الأبناء وغير ذلك من العواطف، وقد أراد بعضهم تفسير نشأة كل من الدين، والزواج والأسرة على هذا النحو، ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزعات ليست فطرية فى الإنسان، وعلى أنها قد لا توجد جملة فى بعض الظروف الاجتماعية الخاصة وعلى أنها قد تتشكل بصور مختلفة جدًا فى شتى المجتمعات إلى درجة أن العنصر المشترك الذى نحصل عليه بعد حذف جميع الفروق التى توجد بين هذه الصورة ينحصر فى بعض الحالات النفسية الغامضة شديدة العموم التى لا تكاد تربطها أى صلة بالظواهر التى يراد تفسيرها، وهذا العنصر المشترك هو العنصر الوحيد الذى يمكن القول بأنه من أصل نفسى فردى، ولذا فهذه العواطف الإنسانية نتيجة للحياة الاجتماعية، وليست أساسًا لها. أضف إلى ذلك أنه لم يقم قط برهان على أن الميل إلى الاجتماع كان غريزة وراثية، وجدت لدى الجنس البشرى منذ نشأته. وإنه لمن الطبيعى جدًا أن ننظر إلى هذا الميل على أنه نتيجة للحياة الاجتماعية التى تشربت بها نفوسنا على مر العصور الأحقاب، وذلك لأننا نلاحظ، فى الواقع، أن الحيوانات تعيش جماعات أو أفرادًا تبعًا لطبيعة مساكنها التى توجب عليها الحياة فى جماعة أو تصرفها عن هذه الحياة، ولكن لابد لنا من أن نضيف هنا أيضا أن الفروق التى تفصل بين الميول الإنسانية الأكثر تحديدًا، والحقيقة الاجتماعية . واسعة جدًا.

وفيما عدا ذلك فهناك وسيلة يمكن استخدامها فى عزل هذا العامل النفسى البحت عزلاً يكاد يكون تامًا إلى درجة تتيح لنا تحديد مجال تأثيره بالدقة. وهذه الوسيلة هى أن نبحث عن كيفية تأثير الجنس فى التطور الاجتماعى. وذلك لأن الخواص التى يتميز بها أحد الأجناس البشرية عن غيره، من الأجناس الأخرى

ترجع، فى الواقع، إلى بعض الخواص العضوية النفسية. وحينئذ فمن الواجب أن تُغير أوضاع الحياة الاجتماعية تبعًا لاختلاف هذه الخواص لو كان حقًا أن الظواهر النفسية الفردية تؤثر ذلك التأثير الفعال فى المجتمع كما ينسب ذلك إليها بعض المفكرين، ولكنا لم نهتد بعد إلى ظاهرة اجتماعية ما يمكننا القول بأنها تخضع بصفة لا مجال للشك فيها لطبيعة جنس بشرى معين، ولا ريب فى أننا لا نسطيع القول بأن هذه القضية الأخيرة ترقى إلى مرتبة القانون، ولكنا نستطيع على الأقل تأكيدها على أنها ظاهرة مطردة أوقفتنا عليها ممارستنا للأمور الاجتماعية، فإننا نرى أن أشد النظم الاجتماعية اختلافًا توجد فى المجتمعات المتحدة فى الجنس، على حين أننا نلاحظ تشابهًا عجيبًا بين بعض المجتمعات المختلفة فى الجنس، فلقد وجد نظام المدينة[1] لدى الفينيقيين كما وجد لدى الرومان والإغريق، وكما نراه الآن فى طريق النمو لدى قبائل البربر فى شمال أفريقيا، ولقد بلغت العائلة البطريركية لدى اليهود درجة من النمو تكاد تعادل ما وصلت إليه لدى الهنود. ولكن هذه العائلة لا توجد لدى شعوب الصقالبة، مع أن هذه الشعوب الأخيرة من الجنس الآرى التى ينسب فيها الطفل لأمه، وعلى العكس من ذلك نرى أن النموذج العائلى الذى يلاحظ لدى شعوب الصقالبة هو عين النموذج الذى يوجد لدى العرب، كذلك نلاحظ وجود العائلة ونظام العشيرة فى مختلف الأصقاع، ونلاحظ أيضًا أن تفاصيل الوسائل التى تستخدم فى التحقيق القضائى وتفاصيل حفلات الزفاف توجد دون تغيير ما، لدى أشد الشعوب اختلافا من جهة الجنس، فلئن كان الأمر كذلك فإن سبب هذا يرجع إلى أن العناصر النفسية الفردية شديدة العموم جدًا إلى درجة لا تستطيع معها تحديد طبيعية الظواهر الاجتماعية قبل وجودها بالفعل، ولما كانت هذه العناصر النفسية لا تقتضى على وجه التحديد وجود بعض صور الحياة الاجتماعية دون بعض فليس من الممكن أن يتخذها الباحث أساسًا لشرح صورة ما من صور هذه الحياة، حقا إن هناك عددًا خاصًا من الظواهر التى اعتاد الناس إرجاعها إلى تأثير الجنس، ونذكر من هذا القبيل، بصفة خاصة، ما يذهب

---

(1) La cite

إليه بعض الناس حين يريدون تفسير الظاهرة الآتية وهى: لم كان نمو الآداب والفنون سريعًا وقويًا فى أثينا، ولماذا كان بطيئًا وعاديًا فى روما؟ ولكن لئن كان تفسير هذه الظاهرة على هذا الأساس تفسيرًا تقليديًا فإنه لم يقم قط برهان علمى على صحته، ويبدو جيدًا أن هذا التفسير يكاد يدين بكل قوته إلى إجماع السلف عليه، أضف إلى ذلك أن أحدًا لم يحاول قط أن يتأكد من حقيقة المسألة الآتية وهى: هل من الممكن أن يفسر المرء الظاهرة السالفة بطريقة علمية؟ إننا لموقنون تمامًا بإمكان هذه المحاولة، وبأنها سوف تؤدى إلى نتيجة طيبة، ويمكننا القول، على وجه الاجمال، بأن المرء إذا أرجع الطابع الفنى للحضارة الأثينية بمثل هذه السرعة إلى وجود بعض القوى الفنية المتوارثة لدى أهل أثينا فإنه يكاد ينهج منهجًا مشابهًا لمنهج الناس فى العصور الوسطى، حينما كانوا يفسرون النار بخاصية الإحراق، وحينما كانوا يشرحون تأثير الأفيون بمقدرته على التنويم. وأخيرًا فلو كان التركيب النفسى لدى الفرد هو حقيقة منبع التطور الاجتماعى فإننا لا ندرى كيف قدر لهذا التطور أن يتحقق بالفعل، وذلك لأنه كان ينبغى لنا أن نسلم فى هذه الحال، بأن الطبيعة الإنسانية تنطوى على قوة محركة كانت السبب فى وجود هذا التطور، فما طبيعة هذه القوة يا ترى؟ أهى تلك الغريزة التى يحدثنا عنها كونت فيقول: إنها تدفع المرء إلى تحقيق مواهبه الطبيعية شيئًا فشيئًا؟ ولكن أليس معنى ذلك أن كونت يفسر الماء بالماء، وأنه يشرح التقدم بوجود ميل فطرى يدفع الإنسان إلى التقدم الذى لا يعدو أن يكون سوى فكرة ميتافيزيقية ليس ثمة ما يدل على وجودها بحسب الواقع؟ وذلك لأن الفصائل الحيوانية - بما فى ذلك الفصائل الراقية منها كل الرقى - لا تشعر قط بهذه الحاجة التى تدفعها إلى التقدم، أضف إلى ذلك أن كثيرًا من المجتمعات الإنسانية يحلو له أن يظل على حاله الراهن أبدًا، وهل هذه القوة المحركة هى تلك الحاجة التى ظن «سبنسر» أنها تدفع الإنسان إلى تحقيق أكبر قسط من السعادة التى يمكن أن تصل إلى درجة الكمال بالتدريج بفضل مختلف صور الحضارة التى تزداد تقدمًا يومًا بعد آخر؟ ولكن كان ينبغى حينئذ لـ «سبنسر» أن يبرهن لنا على أن السعادة تزيد كلما تقدمت الحضارة، وقد بينا فى موضع آخر جميع

الصعوبات التى تثيرها هذه النظرية(١). ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك، فإنه لو كان ينبغى لنا أن نأخذ بإحدى هاتين النظريتين فليس ذلك سببًا كافيًا فى أن يصير التطور التاريخى أمرًا معقولاً، لأن التفسير الذى يقتضيه كل من هذين الفرضين سيظل تفسيرًا غائيًا محضًا. ولقد بينا فيما سبق أنه لا يكفى فى تفسير الظواهر الاجتماعية أو الظواهر الطبيعية أن يقتصر الباحث على بيان الغاية التى ترمى إليها هذه الظواهر، فإن المرء إذا استطاع البرهنة على أن النظم الاجتماعية الرشيدة التى تتابعت فى أثناء التاريخ كانت تعمل على إشباع بعض الميول الإنسانية الأساسية إلى أقصى حد ممكن فليس ذلك دليلاً على أنه قد برهن، فى نفس الوقت، على كيفية نشأة هذه النظم. فإن معرفة الفائدة التى تترتب على هذه الظواهر لا توقفنا على سبب وجودها ولو سلمنا جدلاً بأن المرء يستطيع تفسير الأمر الآتى وهو: كيف أمكن للناس أن يتخيلوا هذه النظم قبل وجودها بالفعل، وأن يكونوا لأنفسهم عنها فكرة عامة تسمح لهم بتخيل الخدمات التى سوف تنجم عنها - وتلك مشكلة عويصة جدًا - لما كان الممكن من أن تكون الأمانى التى علقها الناس على هذه النظم سببًا فى وجودها بعد أن لم تكن، وبالجملة فلما كانت هذه النظم الاجتماعية هى الوسائل التى لابد من اتباعها لتحقيق إحدى الغايات فإن المشكلة الأولى تظل معلقة دون حل. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أننا نستطيع أن نتساءل: ما العناصر الأولية التى تدخل فى تركيب هذه النظم؟ وما الأسباب التى دعت إلى وجودها؟ وهكذا ينتهى بنا الأمر إلى تقرير القاعدة الآتية:

يجب البحث عن السبب فى وجود إحدى الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة لها لا بين الحالات النفسية التى تمر بشعور الفرد.

وليس بعسير على المرء من جهة أخرى أن يتصور صدق هذه القاعدة السابقة فيما يتعلق بتحديد الوظيفة التى تؤديها إحدى الظواهر الاجتماعية وفيما يتعلق أيضا بتحديد سبب وجودها، فإن وظيفة الظاهرة الاجتماعية لا يمكن إلا أن تكون اجتماعية، بالفائدة، ومعنى ذلك أن وظيفة الظاهرة تنحصر فى خلق بعض

---

(١) انظر: Division du travail social., ch 1

النتائج التى تعود على المجتمع بالفائدة، حقا إنه من الممكن أن تعود الظاهرة الاجتماعية على الفرد بالنفع أيضًا؛ بل إن ذلك هو ما يحدث بالفعل، ولكن ليست هذه النتيجة الموفقة سببًا مباشرًا فى وجود الظاهرة وحينئذ فيمكننا إكمال القاعدة السابقة بما يأتى:

يجب البحث دائمًا عن الوظيفة التى تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا للصلة التى تربط بين هذه الظاهرة وإحدى الغايات الاجتماعية.

ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة فى كثير من الأحيان ونظروا إلى الظواهر الاجتماعية نظرة يغلب عليها الطابع الشخصى إلى حد كبير بدت نظرياتهم لكثير من ذوى العقول الراجحة شديدة العموم والغموض وبعيدة جدًا عن الطبيعة الخاصة بالظواهر التى خُيل إليهم أنهم يفسرونها، ولا يمكن للمؤرخ الذى يعيش على صلة وثيقة بالحقيقة الاجتماعية أكثر من غيره إلا أن يشعر شعوراً قويًا بأن مثل هذه التفاسير تعجز عن إدراك كنه الأشياء الحقيقية. ولاريب فى أن هذا هو أحد الأسباب التى دعت المؤرخين إلى الوقوف موقف الريبة من علم الاجتماع، ولكن ليس معنى ذلك بالتأكيد أن نقول بأن عالم الاجتماع لا يحتاج البتة إلى دراسة الظواهر النفسية الفردية. فلئن لم تكن الحياة لاجتماعية وليدة الحياة النفسية الفردية فهناك صلة وثيقة بين هاتين الحياتين. ولئن عجزت الأولى عن تفسير الثانية فإنها تستطيع، على الأقل، أن تساعد على تفسيرها. فلقد سبق أن بينا أنه مما لا شك فيه أن الظواهر الاجتماعية تنشأ عن تركيب الظواهر النفسية الفردية على نحو خاص، ولكن ليس هذا التركيب نفسه غريبًا عما يحدث فى شعور كل فرد من الأفراد، حيث يؤدى بالتدريج إلى تحول العناصر الأولية التى تدخل فى تركيب هذا الشعور كالإحساسات والأفعال المنعكسة والغرائز، ولذلك فليس بغريب أن يصف بعض الناس شعور الفرد بأنه مجتمع أيضا، كما وصفوا بذلك الجسم العضوى، وإن كان ذلك الوصف على اعتبار آخر، ولقد أكتشف علماء النفس منذ عهد بعيد الأهمية الكبرى للوظيفة التى يؤديها عامل الترابط[1] فى تفسيره الحياة العقلية، وحينئذ فإن حاجة عالم

---

(١) La cite

الاجتماع إلى ثقافة نفسية لأكثر من حاجته إلى ثقافة بيولوجية، ولكن لم تكن هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تحرر منها عالم الاجتماع بعد تحصيلها، إلا إذا تجاوز نطاقها فأكملها بثقافة اجتماعية بمعنى الكلمة، فيجب عليه أن يقلع إذن عن تلك العادة التى كانت تقضى عليه بجعل علم النفس محورًا تدور عليه أبحاثه، أو نقطة الارتكاز التى يجب أن تبدأ منها وتنتهى إليها جميع الجولات التى نقوم بها فى العالم الاجتماعى، وكذلك يجب عليه أيضا أن يعمد إلى الظواهر الاجتماعية رأسا حتى يتمكن من ملاحظتها مباشرة دون وساطة ما. ولا يتم له ذلك إلا إذا جعل علم النفس تمهيدًا عامًا ومصدر وحى لبعض الفروض المجدية، إذا اقتضى الأمر ذلك[1]

- ٣ -

ولما كانت الظواهر الاجتماعية المورفولوجية[2] لا تختلف فى طبيعتها عن الظواهر الاجتماعية العضوية[3] فمن الواجب أن نفسر الظواهر الأولى بناء على

---

(١) ليس من الممكن أن تؤدى الظواهر النفسية الفردية إلى بعض النتائج الاجتماعية إلا إذا كانت مرتبطة ارتباطاً شديدًا بالظواهر الاجتماعية على نحو يؤدى بالضرورة إلى امتزاج تأثير كل من هذين النوعين من الظواهر. وهذا هو شأن الظواهر النفسية الاجتماعية Fails socio-psychologiques. ومن هذا القبيل أن الموظف يعتبر قوة اجتماعية، ولكنه فى نفس الوقت أحد أفراد المجتمع. ويترتب على ذلك انه يستطيع استغلال النفوذ الاجتماعى الذى يعهد إليه بحكم وظيفته فى تحقيق بعض الغايات التى تمليها عليه طبيعته الخاصة. وهكذا فقد يؤثر فى نظام المجتمع. وهذا هو ما يحدث بالنسبة إلى قادة الدول وبالنسبة إلى ذوى العبقرية بصفة أعم. فإن العباقرة، وإن لم يؤدوا وظيفة اجتماعية فإنهم يستمدون من العواطف التى يمكنها لهم المجتمع نفوذا يعد، هو الآخر، قوة اجتماعية. ومن الممكن أن يستغل العباقرة ذلك النفوذ، إلى حد ما، فى خدمة آرائهم الشخصية. ولكنا نرى أن هذه الحالات حالات فردية عرضية. ولذا فإنها لا تستطيع التأثير فى الخواص النوعية للمجتمع تأثيرًا عميقا. وتلك الخواص هى وحدها موضوع علم الاجتماع. وحينئذ فليست الحالات المستثناة من المبدأ الذى وضحناه فيما سبق بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى عالم الاجتماع.

(٢) يطلق اسم الظواهر الاجتماعية المورفولوجية على تلك الظواهر التى تتكون منها البنية المادية للمجتمع كطرق المواصلات ونسبة عدد السكان وهلم جرا (المترجم)

(٣) يطلق اسم الظواهر الاجتماعية العضوية على القوى الاجتماعية الحيوية أى الظواهر الاجتماعية النفسية، كالاخلاق والدين والتيارات الاجتماعية الخ «المترجم»

نفس القاعدة التى بيناها منذ قليل، ومهما يكن من شىء فإنه يترتب على كل ما سبق ذكره أن هذه الظواهر المورفولوجية تلعب دورا مهمًا فى الحياة الاجتماعية، وبالتالى فى تفسير الظواهر الاجتماعية الأخرى.

فإذا كان الشرط الأساسى فى وجود الظواهر الاجتماعية ينحصر فى الواقع فى ظاهرة «الاجتماع» نفسها كما سبق أن بينا ذلك فلابد من اختلاف هذه الظواهر تبعًا لاختلاف الصور التى تتشكل بها ظاهرة الاجتماع، أى تبعًا لاختلاف الضروب التى تتبعها العناصر التى يتكوّن منها المجتمع، حينما تتركب فيما بينها، ومن جهة أخرى فلما كان المركب الكلى الذى ينشأ بسبب اتحاد مختلف أنواع العناصر الداخلة فى تركيب المجتمع يعد بيئة داخلية[1] بالنسبة إلى هذا المجتمع كما تعد العناصر التشريحية التى تتحد فيما بينها على ضروب شتى باعتبار المكان بيئة داخلية بالنسبة إلى الأجسام العضوية فمن الممكن القول: بأنه يجب علينا أن نبحث عن المصدر الأول لكل تطور اجتماعى ذى أهمية عن طريق دراستنا لتركيب البيئة الاجتماعية الداخلية

أضف إلى ذلك أنه من الممكن أن نوضح هذه القاعدة فنقول إن العناصر التى تتكون منها البيئة الاجتماعية الداخلية تنقسم فى الواقع إلى نوعين، ومعنى ذلك أنها تتكون من «الأشياء» و«الأشخاص» ويجب ألا نطلق لفظ الأشياء على تلك الأشياء المادية التى تعد جزءًا من بنية المجتمع فى الوقت الحاضر فحسب؛ بل لابد من إطلاقه أيضًا على نتائج النشاط الإنسانى التى خلفتها الأجيال السابقة وراءها كالقوانين تامة التكوين وكالأخلاق المقررة وكالآثار الأدبية والفنية وما شابه ذلك من الأمور. ومن الواضح أنه ليس من الجائز أن تكون هذه الأشياء مصدرًا لتلك القوة الدافعة التى تدعو إلى حدوث التطورات الاجتماعية، وذلك لأنها لا تحتوى على قوة محركة ما. ولا شك فى أنه لابد من أن نحسب لهذه الأشياء حسابها فيما نحاول القيام به من تفسير للظواهر الاجتماعية، وذلك لأنها تؤثر فى الواقع، إلى حد ما، فى التطور الاجتماعى الذى يختلف اتجاهه وتتغير سرعته تبعًا لاختلاف طبيعة هذه الأمور المادية، ولكن هذه «الأشياء» لا تحتوى

---

(١) Milieu interne

على العنصر الضرورى الذى يؤدى إلى التطور الاجتماعى بالفعل. فهى إذن المادة الأولية التى تسرى فيها القوى الاجتماعية الحية، ولكنها ليست فى ذاتها مصدراً لأى قوة من هذه القوى، وحينئذ فالعامل الفعّال الوحيد الذى يؤثر فى المجتمع هو البيئة الاجتماعية بمعنى الكلمة، ونعنى بها البيئة الإنسانية.

وحينئذ يجب على عالم الاجتماع أن يبذل مجهوده الرئيسى فى الكشف عن مختلف خواص هذه البيئة الإنسانية التى تستطيع التأثير فى تطور الظواهر الاجتماعية. ولقد اهتدينا حتى الآن إلى نوعين من الخواص التى يتحقق فيها الشرط السابق بصفة شديدة الوضوح، أما النوع الأول فهو «عدد الوحدات الاجتماعية»، أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسم «حجم المجتمع»[1] . وأما النوع الثانى فهو ««درجة تركز الكتلة الاجتماعية»، أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسم «الكثافة الديناميكية»[2] ولكن ألا يفهم هذا المصطلح الأخير على أنه يعبر فحسب عن درجة التركز المادى التى لا تؤثر تأثيراً مادامت هناك بعض الفجوات الروحية التى تفصل بين الأفراد، أو تفصل بالأحرى بين مجموعات الأفراد؛ بل يجب أن يفهم هذا المصطلح أيضا على أنه يعبر عن الصلات الروحية الوثيقة التى لا يعد التركز المادى إلا تابعًا لها، أو بصفة عامة إحدى نتائجها، ومن الممكن تحديد الكثافة الديناميكية لمجتمعين متحدين فى الحجم بعدد الأفراد الذين لا تربطهم علاقات تجارية فحسب،؛ بل تربطهم أيضا صلات روحية وثيقة، ومعنى ذلك أنه يمكن تحديد هذه الكثافة لعدد الأفراد الذين يحيون حياة مشتركة إلى جانب ما يتبادلونه خدمات وما يوجد بينهم من تنافس، ولما كانت العلاقات الاقتصادية البحتة لا تربط الأفراد فيما بينهم إلا برباط خارجى سطحى فإنه من الممكن أن توجد علاقات اقتصادية جد مطردة بين عدة أفراد، على الرغم من عدم اشتراكهم فى نفس الحياة الاجتماعية، ولا تؤدى المعاملات التجارية التى تعقد صفقاتها عبر الحدود التى تفصل بين الشعوب إلى محو هذه الحدود من الوجود، وليس من الممكن أن تتأثر الحياة الاجتماعية إلا بعدد الأفراد الذين يشتركون اشتراكًا فعليًا فى هذه الحياة، وهذا هو السبب فى أن كانت درجة الالتئام بين

---

(١) Ladensite dynamique

الأجزاء الاجتماعية التى يتكون منها أى شعب من الشعوب خير وسيلة تعبر عن كثافته الديناميكية. وذلك لأنه إذا أصبحت كل مجموعة جزئية وحدة قائمة بذاتها، أى شخصية مستقلة ومنفصلة عن باقى المجموعات الجزئية الأخرى فمعنى ذلك تأثير أفرادها يظل، بوجه عام، تأثيرًا محليًا، أما إذا اندمجت كل هذه المجتمعات الجزئية فى المجتمع الكلى، أو حاولت الاندماج فيه، فإن ذلك يدل، على عكس ما سبق، على أن حلقة الحياة الاجتماعية قد اتسعت بمقدار درجة الالتحام التى وصلت إليها المجموعات سالفة الذكر.

أما فيما يتعلق بالكثافة المادية للمجتمع فإنها تسير عادة جنبًا إلى جنب مع كثافة الديناميكية. وذلك بشرط أن يفهم مدلول هذا المصطلح، على الأقل، على أنه لا يعبر عن زيادة السكان بالنسبة إلى وحدة مكانية فحسب، بل على أنه يعبر أيضا عن زيادة طرق المواصلات ونمو التبادل التجارى، وفى هذه الحال يمكننا بصفة عامة أن نستخدم الكثافة المادية لقياس الدرجة التى وصلت إليها الكثافة الديناميكية. فإذا اتفق أن اتجهت مختلف الأجزاء الاجتماعية التى يتكون منها أحد الشعوب إلى التقارب بعضها من بعض فلابد لها حينئذ من أن تشق أمامها طريقًا يتيح لها هذا التقارب. ولا يمكن من جهة أخرى أن تنشأ صلات بين المراكز المتباعدة فى الكتلة الاجتماعية إلا إذا لم يكن هذا البعد عقبة فى سبيل هذه الصلات، أى إلا إذا امحت المسافة التى تباعد بينها بالفعل. ومع ذلك فإن هناك بعض الحالات الاستثنائية[1]، وسوف يتعرض المرء للوقوع فى كثير من الأخطاء الجسيمة إذا حكم دائمًا على درجة التركز الروحى لمجتمع ما، بناء على ما وصل إليه هذا المجتمع نفسه من درجة التركز المادى، فقد تساعد الطرق العامة وخطوط السكك الحديدية وغير ذلك من وسائل المواصلات على نمو

(١) ولقد أخطأنا حين قلنا فى كتاب تقسيم العمل الاجتماعى، وحين غلونا فى القول، بأن الكثافة المادية تعبر تعبيرًا صادقًا عن الكثافة الديناميكية. ولكن مهما يكن من شىء فمن الجائز بصفة مطلقة أن يستعين المرء بالكثافة المادية عن الكثافة الديناميكية فى كل ما يتصل بالنتائج الاقتصادية التى تترتب على هذه الكثافة الأخيرة. ومثال ذلك ظاهرة تقسيم العمل الاجتماعى إذا نظرنا إليها على أنها ظاهرة اقتصادية محضة.

المعاملات التجارية أكثر مما تساعد على اندماج أجزاء الشعب بعضها فى بعض. وفى هذه الحال لا تعبر هذه المظاهر المادية تعبيرًا دقيقًا إلى أكبر حد عن اندماج هذه الأجزاء، وهذا هو حال انجلترا التى تفوق فرنسا من جهة الكثافة المادية، ومع ذلك فإن اندماج الأجزاء الاجتماعية فيها أقل تقدمًا مما هو عليه فى فرنسا، كما يدل على ذلك بقاء التفكير المحلى وألوان الحياة الإقليمية فى إنجلترا.

ولقد بينا فى موضع آخر أن كل زيادة فى حجم المجتمع وفى كثافته الديناميكية تؤدى إلى تشعب الحياة الاجتماعية، وذلك لأنها توسع الأفق الذى يستطيع الفرد أن يحيط به بفكره، أو يملأه بنشاطه العملى ويفضى كلا هذين العاملين إلى تغيير الشروط الأساسية للحياة الاجتماعية تغيرًا كاملاً. وإننا لفى غنى عن العودة إلى ذكر ما قمنا به من التطبيقات الفرعية على المبدأ سالف الذكر، ولكنا نستطيع فقط أن نضيف هنا ما يأتى وهو: أن هذا المبدأ لم يتح لنا دراسة هذه المشكلة العامة فحسب، بل أتاح لنا أيضا معالجة عدد كبير من المشاكل الخاصة، وقد استطعنا التأكد من صدقه بعدد كبير من التجارب، ومهما يكن من شىء؛ فنحن لا نعتقد أننا قد اهتدينا إلى معرفة جميع خصائص البيئة الاجتماعية التى يمكن الاعتماد عليها فى تفسير الظواهر الاجتماعية. وينحصر كل ما نستطيع قوله بصدد هذه المسألة فى أن هذه الخصائص هى الخصائص الوحيدة التى هدتنا إليها الملاحظة، وأننا لم نتطرق إلى البحث عن غيرها.

ولكن لا يترتب على الأهمية الكبرى التى ننسبها إلى البيئة الاجتماعية، وبخاصة إلى البيئة الإنسانية، أنه لابد من النظر إلى هذه البيئة على أنها ظاهرة مطلقة ونهائية، بحيث لا يمكن الارتقاء إلى ظاهرة أخرى أعم منها، فمن البديهى، على العكس من ذلك، أن الحالة التى توجد عليها هذه البيئة فى كل لحظة من لحظات التاريخ تخضع هى نفسها لبعض الأسباب الاجتماعية. وهذه الأسباب على نوعين، فمنها ما هو جزء لا يتجزأ من بنية المجتمع، ومنها ما يرجع إلى التأثير المتبادل بين هذا المجتمع وبين المجتمعات التى تجاوره، ومع ذلك فإن

العلم لا يبحث عن الأسباب الأولى بمعناها الفلسفى[1]، وذلك لأن العلم يصف إحدى الظواهر بأنها «سبب أول» لمجرد أنها عامة إلى حد يكفى فى شرح عدد كبير من الظواهر الأخرى، ولا شك فى أن البيئة الاجتماعية ظاهرة من هذا النوع، وذلك لأن التغيرات التى تطرأ على هذه البيئة يمتد أثرها إلى جميع آراء الكائن الاجتماعى، مهما كانت طبيعة الأسباب التى أدت إلى حدوث هذه التغيرات، وليس من الممكن إلا أن يمتد أثر ذلك أيضًا، إلى حد كبير أو قليل، إلى جميع الوظائف الاجتماعية.

ويمكننا تكرار ما سبق ذكره بصدد البيئة الاجتماعية العامة فى كلامنا عن كل البيئات الاجتماعية الخاصة بالمجموعات الجزئية التى يحتوى عليها المجتمع الكلى، ومثال ذلك أن الحياة الأسرية تختلف اختلافًا شديدًا، تبعًا لكثرة عدد أفراد الأسرة أو قلته، وتبعًا لدرجة اختلاطها أو عدم اختلاطها بالأسر الأخرى التى تجاورها، وكذا الأمر فيما يتعلق بالنقابات المهنية فإذا تكونت هذه النقابات على نحو يسمح لكل نقابة منها بالانتشار والتفرغ فى طول البلاد وعرضها، بدل أن تظل سجينة لا تتجاوز حدود إحدى المدن، كما كان الأمر فى الزمن الماضى، فإن تأثيرها، فى هذه الحال، يختلف أشد اختلاف عن تأثيرها فيما مضى، ويمكن القول بصفة أشد عمومًا، بأن الحياة المهنية تختلف أتم اختلاف تبعًا لاختلاف تركيب البيئة الخاصة، بكل مهنة من المهن فقد يكون هذا التركيب محكمًا إلى أكبر حد، وقد يكون واهيًا، كما هو الحال فى العصر الحاضر، ومع ذلك فليس من الممكن أن يكون لتأثير هذه البيئة الخاصة نفس الأهمية التى ننسبها إلى تأثير البيئة العامة، وذلك لأن هذه البيئات نفسها تخضع لتأثير هذه البيئة الأخيرة، ولذلك فلابد من الرجوع دائمًا إلى هذه البيئة، فإن الضغط الذى تباشره على تلك المجموعات الجزئية هو السبب فيما يلحقها من التغيرات.

وإن الفكرة القائلة بأن البيئة الاجتماعية عامل أساسى فى وجود التطور الاجتماعى من الأهمية بمكان عظيم، وذلك لأنه لو لم يسلم المرء بصحة هذه الفكرة لما تسنى لعلم الاجتماع أن يقرر أى علاقة سببية بين الظواهر.

---

(١) Causes Premieres

ففى الواقع إذا لم تكن هناك أسباب من هذا النوع فليس من الممكن أن تخضع الظواهر الاجتماعية لبعض الشروط التى تصحبها فى الوجود، وذلك لأن البيئة الاجتماعية الخارجية. وهى البيئة التى تنشأ بسبب وجود بعض المجتمعات المناورة. لا تستطيع التأثير فى المجتمع إلا فيما يمس كل من وظيفتى الهجوم والدفاع، أضف إلى ذلك أن المجتمع لن يشعر بتأثير هذه البيئة الخارجية إلا عن طريق بيئته الداخلية. وبناء على ذلك الرأى فلن تكون الأسباب الرئيسية التى تدعو إلى التطور التاريخى هى بعض الحوادث الخارجية التى تحيط بالمجتمع؛ بل سوف ترجع جميعها إلى بعض الحوادث الماضية، وفى هذه الحال يمكن عدها جزءًا من هذا التطور التاريخى على اعتبار أنها ليست إلا بعض مراحله الأبعد عهدًا، ومن ثم فلا تنجم الحوادث التى توجد فى المجتمع فى الوقت الحاضر عن حالته الراهنة ولكن تنجم عن الحوادث الماضية، وعن السوابق التاريخية، ولذا تنحصر مهمة الشروح الاجتماعية فى ربط الحاضر بالماضى.

حقًا قد تبدو هذه الشروح كافية. ألا يقول الناس عادة بأن موضوع التاريخ ينحصر، على وجه التحقيق، فى ربط الحوادث بعضها ببعض من جهة تتابعها الزمنى؟ ولكن يستحيل على المرء أن يتصور كيف يمكن أن تكون إحدى مراحل الحضار التى يصل إليها المجتمع فى عصر معين هى السبب فى وجود المرحلة التى تليها، فإن المراحل التى تمر بها الإنسانية، مرحلة بعد أخرى، لا ينشأ بعضها بسبب بعض، فإننا نعلم جيدًا أن كل تقدم يصل إليه المجتمع فى عصر معين فى كل من الناحية القانونية أو الاقتصادية أو السياسة أو غير ذلك من الأمور يعتبر مقدمة لتطور جديد ممكن فى هذه النواحى، ولكنا لا نعلم كيف تستطيع هذه الظواهر تحديد ذلك التطور، وليس التقدم المبدئى فى كل ناحية من هذه النواحى إلا نقطة بدء يستعين بها المجتمع على قطع خطوات واسعة نحو الأمام؛ ولكنه ليس السبب الحقيقى الذى يدفعه نحو الأمام، ولو كان الأمر كذلك لوجب علينا أن نسلم بوجود ميل داخلى يدفع الإنسانية دائمًا إلى تجاوز النتائج التى تصل إليها؛ وذلك إما رغبة فى الوصول إلى أكمل صورها، وإما لرغبة فى تحصيل أكبر قسط من السعادة. ولن يكون موضوع علم الاجتماع، فى هذه الحال، شيئًا آخر

سوى البحث عن الطريقة التى يتبعها هذا الميل فى أثناء تطوره، ولكنا نستطيع القول دون الرجوع إلى ذكر الصعوبات التى يثيرها هذا الفرض - بأنه ليس من الممكن، بحال ما، أن يكون القانون الذى يعبر عن تطور هذا الميل علاقة سببية، وذلك لأنه ليس من الممكن، فى الواقع، أن توجد العلاقة السببية إلا بين ظاهرتين توجدان بالفعل، ولكن ليس هذا الميل الذى يظن بعض الناس أنه السبب فى تطور الإنسانية بظاهرة حقيقية؛ وإنما هو أحد الفروض التى يضعها العقل، بناء على ما ينسبه إليه من النتائج، فهذا الميل نوع من القوة المحركة التى يخيل إلينا أنه موجودة وراء الحركة لكى نستعين بذلك على تفسيرها، ولكن ليس من الممكن أن يكون سبب الحركة إلا حركة أخرى، لا قوة من هذا النوع الخفى من القوى، ولذا فليس كل ما توقفنا عليه التجربة هنا إلا سلسلة من التغيرات التى لا توجد بينها علاقة سببية ما، وليست المرحلة السابقة سببًا فى وجود المرحلة التى تليها، ولكن العلاقة التى تربط بين هاتين المرحلتين علاقة زمنية محضة، ولذا فمن المستحيل أن نجد فى العلم عونًا على التكهن، فى مثل هذه الظروف، بما عسى أن يكون عليه المستقبل، وكل ما نستطيع القيام به هو أن نبين كيف تتابعت الأحداث حتى وقتنا الحاضر، ولكنا نعجز عن بيان الطريق التى سوف تتبعها هذه الأحداث فى المستقبل. وذلك لأن الأسباب التى يظن الناس أن هذه الأشياء نتيجة لها لم تحدد حتى الآن بطريقة علمية، وليس من الممكن تحديدها أبدًا، حقا يعترف المرء عادة بأن التطور سوف يتبع نفس الطريق التى كان يتبعها فى الزمن الماضى، ولكن ليس هذا الاعتراف إلامجرد فرض من المفروض. فليس هناك أى دليل يؤكد لنا أن الظواهر التى تحققت بالفعل تعبر عن طبيعة هذا الميل سالف الذكر تعبيرًا صادقًا إلى درجة تكفى فى التنبؤ بالهدف الذى يرمى إليه هذا الميل، استنادًا على معرفة جميع المراحل السابقة التى مر بها، مرحلة تلو أخرى، وما الذى يدعونا إلى القول بأن الطريق التى يتبعها هذا التطور ويترك فيها آثاره طريق لا عوج فيها؟

وهذا هو السبب الحقيقى فى قلة عدد العلاقات السببية التى قررها علماء الاجتماع، فإنا نرى - إذا استثنينا بعض الحالات القليلة التى يعد «مونتيسكو»

أشهر مثال لها - أن فلسفة التاريخ القديمة لم توجه عنايتها إلا إلى البحث عن الاتجاه العام للإنسانية، دون الاهتمام بربط مراحل هذا التطور بأى ظاهرة من الظواهر التى كانت توجد فى أثناء هذه المراحل، ومهما يكن من عظم الخدمات التى أسداها «أوجيست كونت»، إلى الفلسفة الاجتماعية فإن المصطلحات التى استعان بها هذا الفيسلوف لا تختلف عن مصطلحات من سبقه من المفكرين، ولذا فليس ثمة صلة ما بين القانون الشهير الذى أطلق عليه «كونت» اسم قانون الحالات الثلاث[١] وبين القانون السببى، وأكثر من ذلك، فلو سلمنا بصحة هذا القانون فإنه ليس إلا قانونًا تجريبيًا، وليس من الممكن إلا أن يكون كذلك، وذلك لأنه ليس إلا نظرة عاجلة مجملة ألقاها «أوجيست كونت» على المراحل التاريخية التى مرت بها الإنسانية. وإنه لمن التعسف كل التعسف أن يقول كونت بأن الحالة الثالثة هى آخر مرحلة من مراحل التطور الإنسانى إذ من ذا الذى ينبئنا بأنه لن توجد حالة جديدة أخرى فى المستقبل؟ ويبدو لنا فى نهاية الأمر أن القانون الرئيسى فى علم الاجتماع لدى «سبنسر» ليس من جنس آخر، فلو كان حقًا أن الإنسانية تتجه، فى عصرنا الحاضر، إلى البحث عن السعادة عن طريق الحضارة الصناعية فليس ثمة دليل ما يؤكد لنا أننا لن نبحث عن هذه السعادة فى المستقبل بوسيلة أخرى، ويرجع السبب فى عموم هذه الطريقة وإلى بقائها إلى هذا الأمر، وهو أن الناس ينظرون إلى البيئة الاجتماعية، فى كثير من الأحيان، على أنها إحدى الوسائل التى تساعد على تحقيق التقدم، بدل أن ينظروا إليها على أنها هى السبب الحقيقى الذى يحدد هذا التقدم.

ومن جهة أخرى يجب على عالم الاجتماع أن يتخذ البيئة الاجتماعية معيارًا يقيس به مقار الظواهر الاجتماعية، أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسم الوظائف

---

(١) كان كونت يعتقد أن الإنسانية تمر بثلاث حالات هى مراحل تطورها - أما المرحلة الأولى فهى المرحلة الدينية، أى التى كان يغلب فيها التفكير الدينى. أما المرحلة الثانية فهى المرحلة الميتافيزيقية، أى التى كان يغلب فيها التفكير الفلسفى، أما المرحلة الأخيرة فهى المرحلة الموضوعية، أى التى كان يغلب فيها التفكير العلمى الجدير بذلك الاسم، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الحضارة والتفكير كانا دينين أسطوريين فى المرحلة الأولى ثم فلسفيين فى المرحلة الثانية، ثم علميين فى المرحلة الثالثة.. «المترجم».

فإن التغيرات النافعة التى توجدها هذه البيئة هى تلك التغيرات التى تتفق مع الحالة التى توجدها فيها، وذلك لأنها هى الشرط الضرورى فى الوجود الاجتماعى، وإنا لنعتقد من هذه الناحية أيضا أن الفكرة السابقة فكرة أساسية، وذلك لأنها هى الفكرة الوحيدة التى تفسر لنا كيف تنقلب الظواهر الاجتماعية ضارة أو نافعة، على الرغم من أنها ليست وليدة بعض النظم القائمة على التعسف، ففى الواقع إذا تصور المرء أن السبب فى وجود التطور التاريخى يرجع إلى نوع من القوة التى تأتى من الخلف[1]، فتدفع الإنسانية إلى الأمام - وذلك لأنه لا يمكن أن يكون للقوة المحركة أكثر من هدف واحد - فليس من الممكن أن توجد أكثر من علامة واحدة نهتدى بها فى الحكم على الظواهر الاجتماعية بأنها نافعة أو ضارة. ويترتب على ذلك أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، إلا نموذج واحد من النظم الاجتماعية التى تتفق مع طبيعة الإنسانية أتم اتفاق، وبناء على ذلك فليست المجتمعات التاريخية المختلفة إلا محاولات متتالية وتقريبية يراد بها الوصول إلى هذا النموذج الوحيد. وليس من الضرورى أن نبين مناقضة مثل هذا الرأى الساذج لما يعترف به الناس. فى عصرنا الحاضر، من اختلاف صور الحياة الاجتماعية وشدة تعقدها، فإذا لم يكن أن يحكم المرء على ملاءمة الظواهر الاجتماعية أو عدم ملاءمتها إلا بالنسبة إلى بيئة اجتماعية معينة فسوف يجد فى هذه الحال مقاييس مختلفة. وذلك بسبب وجود عدة بيئات اجتماعية مختلفة ويترتب على ذلك أن الباحث سوف يجد عدة نماذج اجتماعية يقوم كل منها على أساس طبيعى من البيئات الاجتماعية، وإن تميزت بعض هذه النماذج عن بعض من حيث الصفات.

وحينئذ، فهناك صلة وثيقة جدًا بين هذه المشكلة التى عالجناها منذ قليل والمشكلة الخاصة بتحديد النماذج الاجتماعية، فإن وجود عدة أنواع اجتماعية يدل أن الحياة الاجتماعية تخضع، قبل كل شىء، لبعض الظروف المصاحبة لها والتى تختلف فيما بينها بعض الاختلاف فى كل نوع من هذه الأنواع. أما لو قلنا

---

(1) vis a tergo

على العكس من ذلك بأن جميع الأسباب الجوهرية التى تؤدى إلى وجود الظواهر الاجتماعية ترجع إلى الماضى لما كان كل شعب امتدادًا للشعب الذى سبقه، ولفقدت كل المجتمعات شخصياتها لتصبح مرحلة معينة من مراحل التطور الإنسانى، ومن جهة أخرى، فلما كان تركيب البيئة الاجتماعية نتيجة لطريقة تركيب الوحدات الاجتماعية ـ وكلا هذين التعبيرين سواء فى حقيقة الأمر ـ فهذا دليل على أنه ليس ثمة خواص أخرى أكثر جوهرية من تلك الخواص التى جعلناها أساسًا للتصنيف الاجتماعى.

ويجب على المرء فى نهاية الأمر، أن يفهم الآن، خيرًا مما سلف مدى الجور الصارخ الذى نتعرض له حينما يعمد بعضهم إلى استخدام بعض الكلمات مثل: الظروف الخارجية والبيئة، لكى يرمى طريقتنا بأنها تبحث عن أسباب الحياة الاجتماعية خارج المجتمع نفسه، ولكن الأمر على خلاف ما يظنه هؤلاء تمامًا فإن الآراء السابقة التى عرضناها توجد داخل المجتمع نفسه، ويمكن توجيه اللوم بالأحرى إلى تلك النظرية التى تجعل الفرد منبعًا للحياة الاجتماعية، وذلك لأنها تحاول استنباط هذه الحياة من شىء خارج عن المجتمع، ولأنها تفسر الكائن الاجتماعى، بشىء آخر مخالف له، ولأنها تفسر ما هو أكثر بما هو أقل، ولأنها تحاول استنباط الكل من الجزء. إن المبادئ السابقة تقوم، إلى حد كبير، على الاعتراف بما ينطوى عليه كل كائن حى من طابع تلقائى، ولهذا فإذا طبق المرء هذه المبادئ فى كل من علم النفس وعلم الحياة فلابد له من الاعتراف بأن حياة الفرد تنشأ برمتها داخل الفرد نفسه.

- ٤ -

ويمكننا أن نستخلص من مجموعة القواعد التى سبق تقريرها نظرية خاصة عن المجتمع وعن الحياة الاجتماعية.

وقد انقسم الناس بصدد هذه المسألة إلى فريقين يعضد كل منهما نظرية مضادة لنظرية الفريق الآخر.

وبيان ذلك أن بعض المفكرين كهوبز(١) وجان جاك روسو يعتقد(٢) أن هناك

(١) Hobbes

(٢) J. j. Rousseau

هوة فاصلة بين طبيعة الفرد والمجتمع. ذلك بأن طبيعة الفرد مضادة للحياة فى جماعة، وليس من الممكن أن يرضى الفرد بهذه الحياة إلا إذا أكره عليها بالقوة، وليست الغايات الاجتماعية مجرد نقطة تلتقى لديها غايات الأفراد، ولكنها بالأحرى مضادة لهذه الغايات الأخيرة، فإذا أراد المجتمع أن يكره الفرد على السعى وراء هذه الغايات الاجتماعية فلابد له من قهره على ذلك، وبذلك تنحصر المهمة الرئيسية للمجتمع فى إيجاد هذا القهر وفى تنظيمه. ولكن لما كان أصحاب هذه النظرية يقولون بأن الفرد هو الحقيقة التى توجد فى العالم الإنسانى رأوا أنه ليس من الممكن تصور النظام الذى يراد به التضييق على الفرد والحد من حريته إلا على أنه نظام مفتعل لا يقوم على أساس من طبيعة الأشياء، وإنما الأمر كذلك لأنه يرمى إلى قهر طبيعة الفرد بالوقوف فى طريق ما قد يترتب على هذه الطبيعة من بعض النتائج المضادة للحياة الاجتماعية، فهذا النظام وليد فن إنسانى، وهو آلة اخترع الناس جميع قطعها. ولم يكن ذلك النظام على ما هو عليه إلا لأن الناس أرادو أن يكون كذلك، وشأنه فى هذا شأن جميع ما ينتجه الفن الإنسانى. فقد قضت إرادة الإنسان أن يوجد هذا النظام. ومن الممكن تغييره بحكم آخر تصدره هذه الإرادة، ولا يبدو أن كلاً من «هوبز» و«جان جاك روسو» قد شعر بكل التناقض الذى ينطوى عليه القول بأن الفرد نفسه هو الذى يبتكر ذلك النظام الذى تنحصر مهمته الجوهرية فى السيطرة عليه قهره، أو ربما بدا لهما، على الأقل، أنه يكفى لرفع هذا التناقض أن يحجب هذا القهر عن أعين ضحاياه من الناس بالالتجاء إلى تلك الحيلة الماهرة التى يطلق عليها اسم الميثاق الاجتماعى(1).

وقد اتخذ أصحاب نظرية الحق الطبيعى(2) والاقتصاديون وأخيراً «سبنسر»(3) الفكرة المضادة مصدر وحى لهم. فيرى هؤلاء أن الحياة الاجتماعية حياة تلقائية (فطرية) فى جوهرها، وأن وجود المجتمع أمر طبيعى. ولكن ليس معنى أن هؤلاء يصفون المجتمع بهذا الوصف هو أنهم يعترفون بأن له طبيعة خاصة به؛ ولكن

---

(1) Contrat social

(2) droit naturel

(3) أما فيما يتعلق بموقف أوجيست كونت من هذه المسألة فهو موقف من يحاول التوفيق بين هاتين الفكرتين المتضادتين، ولكنه موقف غامض إلى حد كبير.

معنى ذلك أنهم يجدون أنه يقوم على أساس طبيعة الفرد، فهم لا يختلفون فى ذلك عن أصحاب النظرية الأولى؛ وذلك لأنهم لا يعترفون أيضا بأن المجتمع يتركب من مجموعة من الظواهر التى تمتاز بوجود حقيقى قائم بنفسه، والتى تنشأ عن أسباب خاصة بها، ولكنهم يختلفون مع هؤلاء من جهة أخرى، فإن أصحاب النظرية الأولى لا ينظرون إلى المجتمع إلا على أنه نظام متفق عليه، وليس ثمة علاقة تربطه بحقيقة الأشياء، فهو كشىء معلق فى الفضاء، إن صح هذ التعبير. أما أصحاب النظرية الثانية فيرون أن المجتمع يقوم على أساس من العواطف الإنسانية الجوهرية؛ لأن الإنسان يميل بطبيعته إلى الحياة السياسية والعائلية والدينية، كما يميل إلى تبادل المنافع وغير ذلك من الأمور. كذلك يرون أن هذه العواطف الإنسانية الفطرية هى المنبع الذى تفيض منه النظم الاجتماعية. وبناء على ذلك فأينما كان النظام الاجتماعى طبيعيًا فهو لا يحتاج إلى فرض نفسه على الأفراد بالقوة أما إذا لجأ هذا النظام إلى استخدام القهر فذلك دليل على أنه ليس على الوضع الذى يجب أن يكون عليه، أو على أن الظروف التى يوجد فيها ظروف شاذة، ولذا فليس ثمة سوى سبيل واحدة وهى أن تترك الحرية المطلقة للقوى الفردية حتى تنمو. وحتى تنشأ بينها العلاقات الاجتماعية.

ولكنا لسنا من أنصار هذه النظرية أو تلك، ولاشك فى أننا نعد القهر خاصة جوهرية يمكن التعرف بها على كل ظاهرة اجتماعية، ولكن ليس هذا القهر نتيجة لمجموعة من النظم المفتعلة التى أحكم صنعها إلى حد كبير أو قليل حتى تكون حجابًا يخفى عن الناس الشباك التى حاكوها بأيديهم لكى يترددوا فيها، وإنما يرجع هذا القهر إلى مجرد السبب الآتى وهو: أن الفرد يشعر بوجوده أمام قوة تسيطر عليه وتجبره على أن يحنى هامته أمامها، ولكن هذه القوة طبيعية، كما أنها ليست وليدة نظام متفق عليه ابتكرته الإرادة الإنسانية بحذافيره، وأبرزته إلى الوجود؛ بل هى وليد الوجود الحقيقى نفسه، ونتيجة ضرورية لأسباب موجودة بالفعل، ولذلك فإذا أراد المجتمع أن يخضع الفرد لهذه القوة القاهرة بمحض اختياره فليس من الضرورى أن يلجأ إلى أى حيلة من الحيل. وذلك لأنه يكفى أن يشعر المجتمع الفرد بخضوعه وقصوره الطبيعيين - وسواء فى ذلك ألجأ الفرد إلى الدين يستعين به على تكوين فكرة حسية أو رمزية عن كل من هذا الخضوع أو القصور أم استعان بالعلم حتى يكون لنفسه فكرة دقيقة واضحة عن هذين

الأمرين ـ ولما لم تكن سيطرة المجتمع على الفرد سيطرة مادية فحسب؛ بل كانت سيطرة عقلية وخلقية أيضًا فإنها لا تخشى الدراسة الحرة فى شىء، ولكن بشرط ألا يساء استخدام هذه الدراسة، وإذا استطاع المرء - بالتفكير - أن يدرك أن الكائن الاجتماعى أكثر ثراءً وأشد تركيبًا وأطول بقاءً من الكائن الفردى، فسوف يهتدى إلى معرفة الأسباب المعقولة التى تدعو الفرد إلى الخضوع لهذا الكائن الاجتماعى، والتى توجب عليه عواطف محبة الحياة الاجتماعية واحترامها، وهى تلك العواطف التى تثبتها العادة فى قلبه(١)

ويمكننا أن ندرك فى هذه الحال إلى أى مدى كان النقد الذى وجه إلى نظريتنا عن القهر الاجتماعى نقدًا سطحيًا إلى حد كبير «وهو النقد الذى زعم أن نظريتنا هذه ليست سوى نسخة مكررة من نظرية «هوبز» وماكيافيلى(٢). فاذا قلنا ـ على العكس مما يقوله هذان الفيلسوفان ـ بأن الحياة الاجتماعية ظاهرة طبيعية فليس معنى ذلك أننا نجد أن طبيعة الفرد هى المصدر الذى نبعت منه تلك الحياة؛ ولكن معنى ذلك هو أن هذه الحياة تنجم بطريقة مباشرة عن الكائن الاجتماعى الذى يمتاز بأن له طبيعة من جنس خاص به؛ أى أن الحياة الاجتماعية نتيجة لذلك التركيب الخاص الذى تخضع له ضمائر الأفراد بسبب وجود هؤلاء جنبًا إلى جنب، والذى يؤدى إلى صور جديدة من صور الوجود(٣).

---

(١) وهذا هو السبب فى أن كل قهر ليس ظاهرة طبيعية، إن القهر الوحيد الجدير بذلك الاسم هو القهر الذى يرتبط بنوع من النفوذ الاجتماعى،سواء أكان هذا النفوذ عقليًا أم خلقيًا، أما القهر الذى يباشره أحد الأفراد على فرد آخر لأنه أشد قوة منه أو أكثر منه مالا فليس قهرًا طبيعيا، وليس من الممكن أن يستمر هذا القهر إلا بالقوة، وبخاصة إذا لم يعبر الثراء عن إحدى القيم الاجتماعية.

(٢) Machiavel

(٣) أضف إلى ذلك أن نظريتنا أكثر مضادة لنظرية «هوبز» منها لنظرية الحق الطبيعى. ففى الواقع يرى أنصار هذه النظرية الأخيرة أن الحياة الاجتماعية ليست طبيعية إلا بالقدر الذى يمكن إرجاعها فيه إلى طبيعة الفرد. ولكن الصور الوحيدة التى يمكن إرجاعها على أكثر تقدير إلى هذا الأصل الفردى هى تلك الصور الاجتماعية شديدة العموم إلى أقصى حد. أما فيما يتعلق بتفاصيل الحياة الاجتماعية فهى شديدة البعد عن الصفات النفسية شديدة العموم إلى أقصى حد، بحيث لا يمكن إرجاعها إلى هذه الصفات، وهكذا فقد اتفق كل من أصحاب هذه النظرية وأصحاب النظرية المضادة لها، سواء بسواء، على أن هذه التفاصيل لا تقوم على أساس حقيقى من طبيعة الأشياء، أما نحن فنرى، على خلاف ما يرى هؤلاء،، أن جميع ما يحتوى عليه المجتمع من تفاصيل أمور طبيعية، حتى فيما يتعلق ببعض النظم الخاصة جدًا، وذلك لأن جميع هذه التفاصيل تقوم على أسس من طبيعة المجتمع.

فإذا اعترفنا إذن مع أنصار نظرية «هوبز» بأن الحياة الاجتماعية تبدو للفرد قوة قاهرة فإننا نسلم مع أنصار نظرية «الحق الطبيعى» بأن هذه الحياة نتيجة تلقائية لطائفة من الظواهر الحقيقية وأن نقطة الاتصال التى تربط ربطًا منطقيًا بين هاتين الفكرتين المتناقضتين بحسب الظاهر هى أن الظواهر التى تؤدى إلى وجود الحياة الاجتماعية تسيطر على الفرد أيًّا كان مصدرها. معنى ذلك أننا لا نفهم القهر كما كان يفهمه هوبز، وكما أنا لا نفهم تلقائية الحياة الاجتماعية كما كان يفهمها «سبنسر».

والخلاصة هى أن أغلب المحاولات التى أريد بها تفسير الظواهر الاجتماعية على أسس عقلية لم تسلم من أحد هذين الاعتراضين: فإما أنها كانت ترمى إلى القضاء على فكرة توجب على الفرد تقديم الطاعة إلى المجتمع، وإما أنها كانت لا تستطيع الإبقاء على هذه الطاعة إلا إذا اعتمدت على بعض الحجج الكاذبة الموهة، وإنا لنعتقد أن القواعد التى سبق ذكرها سوف تتيح لنا، على العكس من ذلك، وضع أسس علم اجتماع جديد يرى أن روح الطاعة هى الشرط الجوهرى فى وجود كل حياة اجتماعية، مع البرهنة على ذلك من الناحيتين المنطقية والواقعية.

الفصل السادس
القواعد الخاصة بإقامة البراهين

- ١ -

تنحصر الوسيلة الوحيدة التى يمكننا الاعتماد عليها للبرهنة على أن إحدى الظواهر سبب فى وجود ظاهرة أخرى فى المقارنة بين الحالات التى توجد فيها كلتا هاتين الظاهرتين أو تختفيان فيها معًا، وفى البحث عن حقيقة المسألة الآتية وهى: هل تدل التغيرات التى تتشكل بها هاتان الظاهرتان فى مختلف الظروف على أن إحداهما تترتب على الأخرى؛ فإذا تمكن الباحث من إيجاد هاتين الظاهرتين متى أراد بإحدى الوسائل الصناعية فإن الطريقة فى هذه الحال هى الطريقة التجريبية بمعنى الكلمة أما إذا لم يستطع على العكس من ذلك إيجاد الظواهر متى أراد، ولم يتمكن إلا من المقارنة بينها فى الوضع الذى توجد فيه حسب ما تقتضيه طبيعتها فإن الطريقة التى تستخدم فى هذه الحال، هى طريقة التجربة غير المباشرة أو طريقة المقارنة.

ولقد رأينا فيما مضى أن تفسير الظواهر الاجتماعية ينحص أساسًا وبالذات فى تقرير بعض العلاقات السببية بينها - سواء أكان الأمر بصدد ربط إحدى الظواهر بسبب وجودها أم كان، على العكس من ذلك، بصدد بيان الصلة التى تربط أحد الأسباب بما يترتب عليه من النتائج المفيدة، ومن جهة أخرى؛ فلما كانت الظواهر الاجتماعية لا تسمح بداهة بتدخل الباحث الذى يلاحظها فى سيرها الطبيعى فإن الطريقة الوحيدة التى تتناسب مع طبيعة الموضوع الذى يدرسه علم الاجتماع هى طريقة المقارنة، حقًا لقد حكم «أوجيست كونت» بعدم

كفاية هذه الطريقة الأخيرة، ووجد أنه لابد من سد نقصها بتلك الطريقة الأخرى التى يطلق عليها اسم الطريقة التاريخية، ولكن السبب الذى دعا «كونت» إلى إصدار هذا الحكم هو أنه كان قد كوّن لنفسه فكرة خاصة عن طبيعة القوانين الاجتماعية، وبيان ذلك أنه كان يرى أنه من الواجب أن تعبر هذه القوانين، قبل كل شيء، عن الاتجاه العام الذى تتجه فى الإنسانية فى أثناء تطورها، لا عن بعض العلاقات السببية المحددة، وحينئذ فلا يستطيع المرء أن يكشف عن القوانين الاجتماعية إذا اعتمد على طريقة المقارنة وحدها، فإنه إذا أراد المقارنة بين مختلف الصور التى تتشكل بها إحدى الظواهر الاجتماعية فى مختلف الشعوب فلابد له من عزل هذه الظاهرة عن جميع ماعداها من مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى التى وجدت فى عصرها، ولكن لئن بدأ المرء بتجزئة التطور الاجتماعى على هذا النحو فسوف يستحيل عليه أن يهتدى بعد ذلك إلى العثور مرة أخري علي الاتجاه العام الذي كان يتبعه هذا التطور، ولذا فإذا أراد المرء تحقيق هذا الغرض فليست طريقة التحليل بالطريقة المثلى لإصابته؛ بل ينبغى له الاعتماد على طريقة التركيب، أى على بعض الفروض الواسعة. ويجب على المرء أن يقرب بين مختلف المراحل المتتابعة التى مرت بها الإنسانية وأن يلقى عليها نظرة واحدة بنوع من الحدس العقلى، إن صح هذا التعبير، حتى يتمكن من الوقوف دفعة واحدة على «النمو المستمر لكل استعداد طبيعى أو عقلى أو خلقى أو سياسى»[1] فهذا هو السبب الذى دعا كونت إلى القول بضرورة هذه الطريقة التى يسميها الطريقة التاريخية، وهى الطريقة التى تصبح، بالتالى، «غير ذات موضوع» البتة متى لم يسلم المرء بصحة الفكرة الأساسية التى بنى عليها كونت علم الاجتماع.

حقا لقد صرح «ستيوارت مل» بأنه لايمكن استخدام التجربة، حتى لو كانت غير مباشرة، فى علم الاجتماع، ولكن الأمر الآتى يكفى وحده فى تجريح الأدلة

---

(١) انظر دروس الفلسفة الوضعية ص ٣٢٨:

Cours de philos. pos. IV. 328.

التى ساقها «مل» على ذلك إلى حد كبير، وهو أنه كان يطبق نفس هذه الأدلة على الظواهر البيولوجية، وحتى على الظواهر الطبيعية الكيميائية الأشد تركيبا[1].

ولكنا لسنا فى حاجة اليوم إلى البرهنة على أن علم الكيمياء وعلم الحياة لا يمكن أن يكون إلا علمين تجريبيين، وحينئذ فليس ثمة ما يدعونا إلى اعتقاد أن أدلة «ستيوات مل» أكثر صدقًا فيما يتعلق بعلم الاجتماع، وذلك لأن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الكيميائية والبيولوجية إلا من جهة أنها أشد تركيبًا منها، ومن الجائز جدا أن يتضمن الخلاف السابق أن استخدام التفكير التجريبى فى علم الاجتماع يثير صعوبات أشد تعقيدًا منها فى العلوم الأخرى، ولكنا لا نرى كيف يستحيل استخدام هذا التفكير فى علم استحالة تامة.

وفيما عدا ذلك تقوم نظرية «مل» بأسرها على أحد الفروض العامة الذى لا شك فى ارتباطه الوثيق بالمبادئ الأساسية التى بنى عليها علم المنطق، مع أنه على نقيض جميع النتائج التى أدى إليها العلم. فإن «مل» يسلم فى الواقع بأن نفس النتيجة لا تترتب دائمًا على نفس السبب؛ بل يمكن أن تنشأ أحيانًا لسبب من الأسباب، وأن تنشأ أحيانًا لسبب آخر.

ولكن هذه الفكرة الخاصة التى تجرد العلاقة السببية من كل طابع محدد تكاد تجعل تحليل هذه العلاقة أمرًا مستحيلاً من الناحية العلمية، وذلك لأن «ستيوارت مل» قد زاد العلاقات التى تربط بين الأسباب ومسبباتها تعقيدًا على تعقيد؛ وذلك إلى درجة يضل معها العقل ضلالاً بعيدًا لا رجعة منه. فإذا كان من الجائز أن يكون الشىء نتيجة لعدة أسباب فى نفس الوقت فإنه ينبغى لنا متى أردنا معرفة السبب الحقيقى الذى يؤدى إلى وجود الشىء أن نقوم بتجاربنا فى ظروف من العزلة التامة التى لا يمكن تحقيقها عمليًا وبخاصة فى علم الاجتماع.

ولكن ليس هذا المبدأ المزعوم القائل بتعدد الأسباب إلا إنكارًا لقانون السببية، ولا شك فى أننا لواعتقدنا مثل «ستيوارت مل» أن هناك تباينًا تمامًا بين طبيعة

---

(١) انظر: Systeme de logique, II, 478

كل من السبب والمسبب، وأنه ليس ثمة علاقة منطقية ما بينهما، لما كان من التناقض فى شىء أن نسلم، فى هذه الحال، بأنه من الجائز أن يكون الشىء أحيانا نتيجة لسبب معين، وأن يكون أحيانًا أخرى نتيجة لسبب آخر، ولو كانت العلاقة التى توجد بين كل من الظاهرتين(أ)، (ج) علاقة زمنية محضة لما تنافت مع العلاقة الزمنية الأخرى التى يمكن أن توجد مثلا بين كل من الظاهرتين (ج)، (ب) أما إذا انطوت العلاقة السببية ـ على خلاف ما يرى «ستيوارت مل» ـ على عنصر عقلى فليس من الممكن أن تكون هذه العلاقة مرنة إلى الحد الذى أشار إليه هذا الفيلسوف. وإذا كانت العلاقة السببية أمرًا تقتضيه طبيعة الأشياء نفسها فليس من الممكن أن يوجد المسبب إلا بوجود سبب واحد؛ وذلك لأنه لا يمكن أن تعبر العلاقة السببية إلا عن طبيعة واحدة، ولكن الفلاسفة هم وحدهم الذين يشكون فى أن العلاقة السببية تنطوى على ذلك العنصر العقلى، أما العلماء فإنهم لا يضعون هذه المسألة موضوع البحث؛ وذلك لأن الطريقة العلمية تقوم على أساس الاعتراف بوجود هذا العنصر فى العلاقة السببية؛ وإلا فكيف يمكننا تفسير الدور المهم الذى يؤديه القياس فى التفكير التجريبى؟ وكيف يمكننا كذلك تفسير المبدأ الأساسى الذى يقول بالتكافؤ بين السبب والمسبب؟. أما فيما يتعلق بتلك الحالات التى يذكرها بعضهم، ويزعم أن المرء يلاحظ فيها أن المسبب الواحد ينتج عن عدة أسباب فإنها لا تدل على شىء يقينى إلا بشرط أن يقرر المرء، قبل ذلك، أن تعدد الأسباب ليس مجرد تعدد ظاهرى، أو بشرط أن يبين أن المسبب الذى يبدو شيئًا واحدًا بحسب الظاهر لا يخفى وراء هذه الوحدة الظاهرية عددًا من المسببات الحقيقية، وكم من مرة استطاع العلم إرجاع عدة أسباب إلى سبب واحد، مع أنه كان يبدو، لأول وهلة، أنه من المستحيل إرجاعها إلى هذا السبب الوحيد!. وقد ضرب لنا «ستيوارت مل» نفسه مثالاً على ذلك حينما ذكرنا بتلك الحقيقة وهى: أن النظريات العلمية الحديثة تقول بأن حدوث الحرارة بالحك أو التصادم أوالتفاعل الكيميائى، وغير ذلك من الأمور ينجم عن سبب واحد بعينه.

أما فيما يتعلق بالمسبب فإن العالم يفرق بين عدد من المسببات التى يظن الرجل العادى أنها شىء واحد. ومثال ذلك أن لفظ «الحمى» يعبر لدى العامة من الناس عن علة واحدة معينة بالذات، ولكن العلم يفرق بين عدد كبير من الحميات التى يختلف كل نوع منها عن غيره بصفاته النوعية الخاصة به، كذلك يرى العلم أن لتعدد الأسباب فى هذه الحال ما يقابله من تعدد المسببات، ومع ذلك فإذا وجدت خاصة مشتركة بين أنواع الحميات فإن ذلك يرجع إلى هذا الأمر وهو: أن أسبابها تشترك هى الأخرى فى بعض الخواص.

وإنه لمن الأهمية بمكان كبير أن نطهر علم الاجتماع من مبدأ «ستيوارت مل»، ذلك المبدأ الذى مازال يسيطر حتى يومنا هذا على تفكير عدد كبير من علماء الاجتماع؛ وعلى الرغم من أن هؤلاء العلماء لا يبدون أى اعتراض على استخدام طريقة المقارنة، من هذا القبيل فإن بعض الناس يقول عادة بأنه من الجائز أن تنشأ الجريمة عن عدة أسباب تختلف فيما بينها اختلافًا شديدًا، وكذا الأمر فيما يتعلق بالانتحار والعقاب وهلم جرا، ولكن لئن استخدم المرء التفكير التجريبى، وقد تشبع بهذه الروح، فلن يستطيع أن يكشف أبدًا عن القوانين الدقيقة أو عن العلاقات السببية المحددة، مهما افتن فى جمع عدد هائل من الظواهر، ولن يتسنى له فى هذه الحال إلا أن يرجع إحدى النتائج المبهمة إلى عدة أسباب غامضة غير محددة، وحينئذ فإذا أراد المرء استخدام طريقة المقارنة استخدامًا علميًا سليمًا، أى إذا أراد احترام قانون السببية على النحو الذى يقرره العلم فلابد له من اتخاذ القضية الآتية أساسًا لما يقوم به من المقارنات وهى: يوجد دائما سبب معين لكل مسبب معين، فإذا عدنا حينئذ إلى الأمثلة التى سبق ذكرها أمكننا القول بأنه إذا ترتب الانتحار على أكثر من سبب واحد فذلك دليل على أن هناك فى الحقيقة عدة أنواع من الانتحار، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالجريمة، ولكن ليس الأمر كذلك فيما يمس العقاب، فإنه وإن خيل للمرء. فيما مضى، أنه من الممكن تفسير العقاب أيضًا بعدة أسباب مختلفة، فإن العلة فى ذلك ترجع إلى هذا الأمر وهو: أن المرء لم يلمح أن جميع تلك الأسباب التى تبدو

عديدة - بحسب الظاهر- تشترك فى خاصة واحدة وهى الخاصة التى تدعو هذه الأسباب إلى إيجاد نتيجة واحدة مشتركة بينها جميعا[١].

- ٢ -

ومع أن علم الاجتماع يستطيع تطبيق الأساليب المختلفة للطريقة التجريبية فليست هذه الأساليب جميعها سواء فى قوتها البرهانية.

فإنه يمكن القول بأن الطريقة التى تسمى «طريقة البواقى» - على فرض أنها إحدى صور التفكير التجريبى - لا تستخدم قط فى دراسة الظواهر الاجتماعية. وفضلاً عن أنه لا يمكن استخدامها إلا فى العلوم التجريبية التى قطعت شوطًا بعيدًا فى سبيل التقدم - وذلك لأنها تستخدم على أساس أن العلم قد كشف بالفعل عن عدد مهم من القوانين فإن الظواهر الاجتماعية معقدة إلى أكبر حد بحيث لا يستطيع المرء، فى أثناء دراسته لحالة معينة، أن يكون دقيقًا فى حذف جميع الأسباب المحتملة التى يمكن أن تؤدى إلى وجود الحالة التى يدرسها إلا سببًا واحدًا منها.

وهذا هو عين السبب الذى يؤدى إلى صعوبة استخدام كل من «طريقة الاتفاق» و«طريقة الاختلاف». ففى الواقع تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس الفرض الآتى وهو: أن جميع الحالات التى يقارن بينها المرء تتفق أو تختلف من جميع الجهات ماعدا جهة واحدة فقط، ولا شك فى إننا لم نر مطلقًا حتى الآن أن علمًا من العلوم استطاع القيام ببعض التجارب التى يبرهن بها بصفة قاطعة لا تقبل الطعن على وجود وجه خلاف واحد فقط أو وجه اتفاق واحد فقط بين الظواهر التى يقارن بينها، ولن يستطيع المرء أن يتأكد أبدًا من أنه لم يغفل ملاحظة أحد الأسباب الذى يمكن أن يتفق أو يختلف مع المسبب فى نفس الوقت وبنفس الكيفية، كما يتفق أو يختلف عنه السبب الوحيد الذى اهتدى إلى معرفته، ومع ذلك فعلى الرغم من أن التخلص من كل عنصر دخيل على

(١) انظر كتاب تقسيم العمل الاجتماعى لدور كايم ص ٧٨:
Divison du travail social, P. 87

العلاقة التى تربط السبب بالمسبب تبدو كهدف مثالى لا يمكن الوصول إليه فى الواقع، فإن العلوم الطبيعية الكيميائية - وحتى العلوم البيولوجية أيضا - كادت تصيب هذا الهدف بحيث يمكن النظر، فى كثير من الأحيان، على البراهين المستخدمة فى هذه العلوم على أنها كافية من الوجهة العملية، ولكن الأمر على خلاف ذلك فى علم الاجتماع، ويرجع السبب فى ذلك إلى شدة تركيب الظواهر الاجتماعية، مضافًا إلى هذا أنه يستحيل على المرء أن يقوم بإجراء أى تجربة حقيقية فى هذا العلم. ولما كان المرء يعجز عن القيام بإحصاء كامل، على وجه التقريب، لجميع الظواهر التى توجد فى وقت واحد فى مجتمع معين، أو لجميع الظواهر التى تتابعت فى هذا المجتمع فى أثناء التاريخ، فسوف يعجز عن التأكد، ولو على وجه تقريبى، ومن أن شعبين من الشعوب يتفقان أو يختلفان من جميع الوجوه، إلا وجهًا واحدًا فقط، فإن إهمال ملاحظة إحدى الظواهر لأكثر احتمالاً من عدم إغفال أى ظاهرة على وجه الإطلاق، ويترتب على ذلك أن استخدام هذه الطريقة كبرهان لا يمكن أن يؤدى إلا إلى بعض الآراء الظنية، وهى تلك الآراء التى إذا نظرنا إليها فى حد ذاتها وجدنا أنها تكاد تكون مجردة عن كل طابع علمى.

ولكن يختلف الأمر جد الاختلاف فيما يتعلق بطريقة التغيير النسبى[1]، فليس من الضرورى، فى الواقع، أن يستبعد الباحث جميع التغيرات التى لا تدخل فى نطاق المقارنة استبعادًا تامًا، حتى يمكن أن تؤدى هذه الطريقة إلى نتيجة برهانية، وذلك لأن مجرد توازى التغيرات التى تمر بها الظاهرتان دليل على وجود علاقة بينهما، ولكن بشرط أن يقرر المرء هذا التوازى سالف الذكر فى عدد كاف من الحالات التى يختلف بعضها عن بعض اختلافًا كافيًا، وإنما امتازت هذه الطريقة من بين سائر الطرق التجريبية الأخرى لهذا السبب وهو: أنها لا توقفنا على العلاقة السببية من الخارج، كما هى الحال فيما يتعلق بالطرق السابقة، ولكنها توقفنا على هذه العلاقة من الداخل. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنها لا ترينا

(١) يطلق كل من اسم التلازم فى التغير والتغير النسبى على الطريقة التى يعبر عنها بـ (MEethode des variations concomitantes) «المترجم»

فقط أن الظاهرتين توجدان معًا أو تختفى إحداهما لدى وجود الأخرى بحسب الظاهر[1]، أى على نحو لا يقوم معه أى دليل مباشر على وجود علاقة داخلية تربط إحدى هاتين الظاهرتين بالأخرى، ولكنها ترينا، على العكس من ذلك، أن كلا من هاتين الظاهرتين تتأثر دائمًا بالأخرى، ولو من جهة الكم على أقل تقدير. ويكفى هذا التأثير المتبادل وحده فى البرهنة على وجود علاقة طبيعية بين هاتين الظاهرتين، فإن الطريقة التى تتبعها إحدى الظواهر فى تطورها تعبر عن طبيعتها، فإذا تطورت ظاهرتان على نمط واحد؛ فلابد من وجود صلة متبادلة بين طبيعة كل منهما، وحينئذ فاطراد «التلازم فى التغير» قانون فى حد ذاته، مهما يكن من شأن الظواهر التى لا تدخل فى نطاق المقارنة، ولهذا فإنه لا يكفى فى بيان بطلان هذا القانون أن يبرهن المرء على ذلك باستخدام بعض التطبيقات الفرعية لكل من طريقتى «الاتفاق» أو «الاختلاف»؛ وإلا فمعنى ذلك هو أننا ننسب إلى هذا النوع من البراهين نفوذًا لا يمكن أن ننسبه إليه فى علم الاجتماع، فإذا وجدنا أن ظاهرتين تتغيران معا بصورة مطردة فلابد لنا من تسجيل هذه العلاقة، حتى لو وجدت إحدى هاتين الظاهرتين دون الأخرى فى بعض الحالات، وذلك لأنه من الجائز أن يكون السبب فى ذلك أحد أمرين: فإما ألا يؤدى السبب إلى وجود مسببه لتأثير سبب آخر مضاد له. وإما أن يوجد السبب ولكن على صورة مخالفة للصورة التى سبق للمرء أن لاحظه عليها، ولا شك فى أنه يجب علينا - كما يقول الناس - أن ندرس الظواهر من جديد، بدل أن نتنازل دون تردد عن تلك النتائج التى أدى إليها برهان أجريناه بطريقة سليمة.

حقًا إن القوانين التى يقررها الباحث بهذه الطريقة لاتبدو لنا دائمًا، لأول وهلة، فى صورة العلاقات السببية. فإن «التلازم فى التغير» لايترتب على أن إحدى الظاهرتين سبب فى وجود الأخرى، وإنما قد يرجع إلى أن كلتا الظاهرتين نتيجة لسبب واحد بعينه، أو إلى أن هناك ظاهرة ثالثة خفية توجد بين هاتين الظاهرتين، بحيث تكون نتيجة لإحداهما وسببًا فى وجود الأخرى. وحينئذ تحتاج

(١) أما فيما يتعلق بطريقة الاختلاف فإن عدم وجود السبب يدعو إلى عدم وجود المسبب.

النتائج التى تؤدى إليها هذه الطريقة إلى التفسير. ولكن ما الطريقة التجريبية التى تتيح لنا الوصول بطريقة آلية إلى الكشف عن إحدى العلاقات السببية دون أن تكون الأمور التى تقررها هذه العلاقة فى حاجة إلى نوع من التفكير أو الاستنتاج ؟ إن كل ما يهمنا فى هذا المقام أن يسلك المرء مسلكًا منهجيًا فى هذا النوع من التفكير. وماهى ذى الوسائل التى يمكن اتباعها فى هذا الصدد. يبدأ المرء بالبحث عن كيفية وجود إحدى الظاهرتين بسبب الأخرى، مستعينًا على ذلك بطريقة التفكير القياسى. ثم يبذل جهده، بعد ذلك، فى التأكد من صحة النتيجة التى يؤدى إليها هذا التفكير القياسى باستخدام بعض التجارب، أى ببعض المقارنات الجديدة. فإذا كان استخدام التفكير القياسى ممكناً، ونجح التأكد من صحة نتائجه؛ استطاع المرء القول حينئذ بأنه قد أقام البرهان. ولكن إذا لم يقف المرء، على العكس من ذلك، على علاقة مباشرة مابين الظاهرتين، وبخاصة إذا كان القول بوجود هذه العلاقة بينهما يناقض القوانين التى سبق إقامة البرهان على صدقها وجب عليه أن يأخذ فى البحث عن ظاهرة ثالثة ترتبط بها كل من الظاهرتين السابقتين على حد سواء، أو يمكن استخدامها كحلقة اتصال بينهما. ومثال ذلك أنه من الممكن أن يبرهن المرء بطريقة لا تحتمل الشك بحال ما على أن الميل إلى الانتحار يتغير تغيرًا نسبيًا مع الميل إلى التعلم.

ولكن ليس من الممكن أن نفهم كيف يمكن أن يؤدى التعلم إلى الانتحار. فإن مثل هذا التفسير يناقض قوانين علم النفس. فإن التعلم – وبخاصة إذا لم يتجاوز مستوى المعارف العامة الأولية – لا يمس سوى المناطق السطحية جدا فى شعور الفرد. أما غريزة حب البقاء فإنها، على العكس من ذلك، أحد الميول الإنسانية الأساسية. وحينئذ فليس من الممكن أن تتأثر هذه الغريزة تأثيرًا ملموسًا بمثل هذه الظاهرة السطحية ضعيفة الأثر إلى هذا الحد الكبير. وهكذا ينتهى المرء إلى التساؤل: أليس من الممكن أن يكون كل من الميل إلى الانتحار والميل إلى التعلم نتيجة لنفس السبب. وهذا السبب المشترك بينهما هو ضعف التقاليد الدينية. ذلك بأن ضعف هذه التقاليد يصحب فى نفس الوقت بزيادة الميل إلى التعلم والانتحار.

ولكن هناك سببا آخر كانت من أجله طريقة «التغير النسبى» خير الطرق التى يمكن استخدامها فى البحوث الاجتماعية. ففى الواقع لا يمكن استخدام الطرق الأخرى استخدامًا مجديًا، حتى لو كانت الظروف أشد مايكون ملاءمة لها، إلا بشرط أن يكون عدد الظواهر التى يقارن الباحث بينها كبيرًا جدًا. فلئن عجز المرء عن الاهتداء إلى مجتمعين يختلفان أو يتفقان فى جميع الوجوه ماعدا وجه واحد فإنه يستطيع أن يتحقق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر توجدان معا أو يتنافى وجودهما بصفة عامة جدًا. ولكن لن تكون لهذه الملاحظة قيمة علمية إلا بشرط أن يقوم المرء بها مرارًا عديدة؛ بل ينبغى له أن يتأكد تقريبا من أنه قد استعرض جميع الظواهر واحدة بعد أخرى. ولكن استقصاء الظواهر على هذا النحو الكامل على وجه التقريب ليس أمرًا مستحيلاً فحسب؛ بل سوف يعجز المرء دائمًا عن تحديد الظواهر المكدسة على هذا النحو تحديدًا دقيقًا بما فيه الكفاية لمجرد السبب الآتى وهو: أن هذه الظواهر كثيرة العدد جدا. ولا يتعرض المرء فحسب إلى إغفال ملاحظة بعض الظواهر الجوهرية المضادة للظواهر التى سبقت له معرفتها؛ بل لن يستطيع أيضا التأكد من أنه قد عرف هذه الظواهر الأخيرة معرفة جيدة. وفى الواقع لم يكن تفكير علماء الاجتماع جديرًا بالثقة فى كثير من الأحيان للسبب الآتى: وهو أنهم كانوا يميلون إلى استخدام طريقة «الاتفاق» و«طريقة الاختلاف»، وكانوا يفضلون الطريقة الأولى منهما بصفة خاصة. ذلك بأنهم كانوا يعنون بجمع الوثائق أكثر من عنايتهم بنقدها واختيار نخبة ممتازة منها. فمن هذا القبيل نرى أنه يتفق لهؤلاء العلماء دائمًا أنهم لا يفرقون كما ينبغى بين الملاحظات السريعة غير الدقيقة التى يقوم بها الرواد وبين النصوص التاريخية المضبوطة. ولا يستطيع المرء لدى رؤيته لمثل هذه البراهين أن يحول دون خطور هذا السؤال بذهنه وهو : أليس من الممكن أن تكفى ظاهرة واحدة فى هذه البراهين؟ وأكثر من ذلك فإن الظواهر التى تقوم على أساسها هذه البراهين لاتوحى إليه الثقة دائما.

لكن طريقة «التغير النسبى» لا توجب علينا هذا الإحصاء المبتور، كما لا تفرض علينا القيام بمثل هذه الملاحظات السطحية. وذلك لأن هذه الطريقة

لا تحتاج إلى عدد محدود من الظواهر حتى تؤتى ثمارها. فمتى برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران تغيرًا نسبيًا فى عدد من الحالات استطاع التأكد حينئذ من أنه يوجد وجهًا لوجه مع أحد القوانين. ولما لم تكن الوثائق العلمية التى تعتمد عليها هذه الطريقة فى حاجة إلى أن تكون كثيرة العدد. فمن الممكن اختيارها؛ بل من الممكن، فيما عدا ذلك، أن يقوم عالم الاجتماع - الذى يستخدمها - بدراستها دراسة دقيقة وعن كثب. ولذا فمن الجائز؛ بل من الواجب على عالم الاجتماع، أن يتخذ تلك المجتمعات التى تجسدت عقائدها وتقاليدها وأخلاقها وقوانينها فى نصوص مضبوطة مادة رئيسية لما سيقوم به من الأبحاث الاستقرائية فيما بعد. ولا شك فى أن عالم الاجتماع لن يستنكف عن الاستفادة من المعلومات التى يقدمها إليه علم كعلم الأجناس البشرية (وليس من الممكن أن توجد بعض الظواهر التى يأنف العالم من ملاحظتها والاستفادة منها). ولكن لن يعطى هذا العالم لمثل هذه المعلومات من الأهمية أكثر مما تستحق. وذلك لأنه لن يتخذها مركزًا تدور عليه أبحاثه، ولن يستخدمها بصفة عامة إلا ليكمل بها المعلومات التى يدين بها لعلم التاريخ، أو لأنه سوف يبذل جهده، على أقل تقدير، فى استخدام هذه المعلومات التاريخية كوسيلة يتأكد بها من صدق معلوماته الاجتماعية. وهكذا فلن يتاح لعالم الاجتماع أن يحصر مجال المقارنات على هذا النحو مع كثير من التمحيص فحسب؛ بل سوف يقوم أيضا بهذه المقارنات، وقد زود بكثير من روح النقد السديد. وذلك لأنه لما كان يحصر المقارنة فى مجال ضيق من الظواهر فسوف يتمكن، لهذا السبب نفسه، من ملاحظة هذه الظواهر مع كثير من العناية والدقة. حقا ليس عالم الاجتماع مضطرًا إلى تحصيل جميع الحقائق التى اهتدى إليها المؤرخون من جديد. ولكنه ليس من الممكن أيضًا أن يتقبل هذا العالم المعلومات التى يستخدمها فى بحوثه قبولاً سلبيًا، وأن يتلقاها من كل جانب.

ولكن يجب علينا الا نعتقد أن منزلة علم الاجتماع أدنى بكثير من منزلة العلوم الأخرى. لأنه لا يستطيع استخدام سوى طريقة تجريبية واحدة. وذلك لأن هناك فى الواقع ما يعوض عليه هذا النقص. ونعنى بذلك كثرة التغيرات التى تقدم

نفسها طوعا لعالم الاجتماع حين يأخذ فى المقارنة بين الظواهر. ولا نجد مثيلاً لهذه التغيرات فى النواحى الطبيعية الأخرى، فإن التغيرات التى تطرأ على الجسم العضوى فى أثناء حياة أحد أفراد النوع قليلة العدد ومحدودة جدًا؛ على حين أن التغيرات التى يمكن إثارتها فى هذا الجسم بطريقة صناعية ولا تفضى إلى الموت تنحصر هى الأخرى فى حدود ضيقة جدًا. حقًا لقد طرأت على الفصائل الحيوانية فى أثناء تطورها تغيرات عضوية أهم بكثير من التغيرات التى يمر بها أحد أفراد الفصيلة. ولكن لم تترك هذه التغيرات وراءها إلا بعض الآثار النادرة الغامضة. ومازال من العسير، حتى فى الوقت الحاضر، أن يقف المرء على الأسباب التى دعت إلى وجود هذه التغيرات. أما الحياة الاجتماعية فإنها تكون، على العكس من ذلك سلسلة متصلة الحلقات من التغيرات التى تسير جنبًا إلى جنب مع بعض التغيرات الأخرى التى تطرأ على شروط الوجود الاجتماعى ولا نستطيع فحسب الوقوف على التغيرات التى حدثت منذ عهد قريب؛ بل قد جاءتنا أنباء عدد كبير من التغيرات التى مرت بها الشعوب التى طواها التاريخ. ذلك بأن تاريخ الإنسانية، على الرغم مما بها من فجوات، أكثر وضوحًا وأتم تتابعًا من تاريخ الفصائل الحيوانية الأخرى. أضف إلى ذلك أن هناك عددًا كبيرًا من الظواهر الاجتماعية التى يعم وجودها فى المجتمع بأسره والتى تتشكل، على الرغم من عمومها، بصور مختلفة تبعًا لاختلاف المقاطعات والحرف والديانات، وهلم جرا. فمن هذا القبيل نذكر على سبيل المثال ظواهر الانتحار والجريمة والتوالد والزواج والادخار... إلخ. ويترتب على اختلاف كل بيئة من هذه البيئات الخاصة أن تطرأ مجموعات جديدة من التغيرات على كل ظاهرة من هذه الظواهر، وذلك إلى جانب تلك التغيرات التى تنشأ بسبب التطور التاريخى. ولذا فإذا عجز عالم الاجتماع عن استخدام جميع طرق البحث التجريبى، على حد سواء باعتبار النتائج العملية التى تؤدى إليها، فمن الممكن أن تصبح طريقة «التغير النسبى» - وهى الطريقة الوحيدة التى يكاد يجب عليه استخدامها وحدها دون سواها - منتجة على يديه إلى حد كبير جدًا. وذلك لأنه يجد عددًا كبيرا من المراجع التى لا مثيل لها متى أراد استخدام هذه الطريقة. ولكن لا تؤدى

هذه الطريقة إلى كل ماتتضمنه من النتائج إلا إذا استخدامها عالم الاجتماع بدقة فائقة. فإنه يتفق ألا يبرهن المرء على شىء البتة، كما يحدث فى كثير من الأحيان، حينما يكتفى بعدد كبير أو قليل من الأمثلة لكى يبرهن على أن الظواهر قد تغيرت فى بعض الحالات المتفرقة، وفقا لما يقتضيه أحد الفروض. وليس من المستطاع أن يستنبط المرء أى نتيجة عامة؛ مما يبدو من مطابقة الظواهر لأحد الفروض فى مثل هذه الحالات النادرة المبعثرة.وإنما الواجب هو ألا يقارن المرء بين بعض التغيرات المتفرقة؛ بل لابد له من المقارنة بين مجموعتين من التغيرات التى سبق تحديدها بطريقة علمية صحيحة، والتى تتصل حلقاتها اتصالا تدريجيا مستمرا إلى أقصى حد ممكن، كذلك يجب أن يكون مدى هذه التغيرات واسعًا بما فيه الكفاية، وذلك لأن التغيرات التى تطرأ على إحدى الظواهر لاتتيح لنا استنباط القانون إلا إذا عبرت تعبيرًا واضحًا عن الطريقة التى تتبعها هذه الظاهرة فى تطورها، حينما توجد فى ظروف معينة. ولكن لن يتحقق هذا الشرط إلا إذا كانت هذه التغيرات متصلة اتصالاً تدريجيًا كنفس الاتصال الذى يربط بين مختلف اللحظات التى يتكون منها تطور طبيعى معين لإحدى الفصائل. وفيما عدا ذلك فمن الواجب أن يمتد التطور الذى تعبر عنه هذه التغيرات امتدادًا كافيًا حتى لايبقى أى مجال للشك فى الاتجاه الذى سوف يتبعه هذا التطور فيما بعد.

- ٣ -

لكن تختلف الطريقة التى يجب اتباعها فى تكوين المجموعات سالفة الذكر باختلاف الأحوال. فمن الممكن أن تحتوى هذه المجموعات على عدد كبير من الظواهر التى نلاحظها إما فى مجتمع واحد فقط - وإما فى عدة مجتمعات من جنس واحد - وإما فى عدة مجتمعات مختلفة الجنس.

وقد تكفى الطريقة الأولى، على أكثر تقدير، متى كنا بصدد دراسة بعض الظواهر شديدة العموم التى يطعينا عنها علم الإحصاء معلومات واسعة ومتنوعة بما فيه الكفاية. مثال ذلك أن المرء إذا قارن بين الرسم البيانى الذى يعبر عن

سير ظاهرة الانتحار فى أثناء عصر يمتد امتداداً كافياً وبين التغيرات التى تطرأ على هذه الظاهرة نفسها، تبعًا لاختلاف الأقاليم والطبقات والمساكن القروية أو الحضرية،وتبعا لاختلاف الجنس والعمر والحالة الشخصية وغير ذلك من الأمور، استطاع الوصول إلى تقرير بعض القوانين الحقيقية، حتى لو لم يمتد نطاق البحث حتى يشمل أكثر من شعب واحد. ومع ذلك فإنه يستحسن دائما أن يتأكد المرء من صحة هذه النتائج ببعض الملاحظات التى يقوم بها على شعوب أخرى من جنس الشعب الأول. ولكن لايجوز للمرء أن يقنع بمثل هذه المقارنات الضيقة المدى إلا إذا كان بصدد دراسة أحد تلك التيارات الاجتماعية التى تعم فى المجتمع بأسره، والتى تختلف صورها من مكان إلى آخر.أما إذا كان بصدد دراسة بعض النظم الاجتماعية، أو إحدى القواعد القانونية أو الأخلاقية، أو إحدى العادات الاجتماعية تامة التكوين التى توجد فى جميع أنحاء المجتمع بصورة واحدة، وتؤدى نفس الوظيفة، ولا تتغير إلا بتأثير الزمن وحده؛ فإنه لا يستطيع أن يظل سجين دراسته لشعب واحد فقط. وذلك لأنه لن يجد، فى هذه الحال، سوى رسمين بيانيين متوازيين يتخذهما مادة لبراهينه، ونعنى بهذين الرسمين البيانيين : الرسم الذى يعبر عن التطور التاريخى للظاهرة التى يقوم المرء بدراستها، والرسم الذى يعبر عن تطور الظاهرة التى يظن أنها سبب فى وجود الظاهرة الأولى، وذلك بالنسبة إلى شعب واحد فقط. ولاشك فى أن مجرد التوازى متى كان مطرداً هنا يعد ظاهرة عظيمة الأهمية. ولكن ليس من الممكن أن يكفى وحده فى إقامة البرهان.

أما إذا قارن المرء بين عدة شعوب من جنس واحد فسيجد أمامه مجالاً أكثر اتساعًا للمقارنة. ومن الممكن أن يبدأ بالمقارنة بين تاريخ أحد هذه الشعوب وبين تاريخ بقية الشعوب الأخرى، ثم يأخذ فى البحث عن حقيقة المسألة الآتية وهى: هل تتطور نفس الظاهرة من الجهة الزمانية على نمط واحد لدى كل شعب من هذه الشعوب على حدة؟ وهل تخضع الظاهرة لنفس الظروف لدى جميع هذه الشعوب؟ ثم يستطيع المرء أن يقارن، بعد ذلك، بين مختلف أنواع التغيرات التى تطرأ على هذه الظاهرة لدى مختلف هذه الشعوب. فمثلا يقوم بتحديد الصورة

التى تتشكل بها الظاهرة التى يدرسها لدى مختلف الشعوب فى الوقت الذى تصل فيه هذه الظاهرة إلى أوج تطورها. ولكن لما كان كل مجتمع من هذه المجتمعات شخصية مستقلة، على الرغم من أنها تنتمى جميعها إلى نموذج اجتماعى واحد، فإن الصورة التى تتشكل بها الظاهرة تختلف من مكان إلى آخر، وتبدو أقل أو أكثر وضوحًا، تبعًا لاختلاف الأحوال. وهكذا يهتدى المرء إلى مجموعة جديدة من التغيرات التى يستطيع المقارنة بينها وبين التغيرات التى تطرأ فى نفس الوقت، ولدى كل شعب من هذه الشعوب على الظاهرة التى يظن أنها السبب فى وجود الظاهرة التى يدرسها فمن هذا القبيل أن المرء إذا ما انتهى من تتبع المراحل التى تمر بها العائلة البطريركية[1] فى أثناء تطورها فى تاريخ كل من روما وأثينا واسبارطة أخذ فى ترتيب هذه المدن الثلاث بناء على أقصى درجة من درجات التطور التى وصل اليها هذا النموذج العائلى فى كل مدينة منها. ثم يأخذ بعد ذلك فى تحقيق المسألة الآتية وهى: هل يمكن ترتيب هذه المدن الثلاث على نفس النحو السالف بناء على حالة البيئة الاجتماعية التى يبدو أن العائلة البطريركية تترتب عليها كما تبين له ذلك من التجربة الأولى؟

ولكن ليس من الممكن أن تستقل هذه الطريقة بنفسها. وذلك لأنها لا تنطبق، فى الواقع، إلا على الظواهر التى نشأت فى أثناء حياة الشعوب التى نقارن بينها. فالمجتمع لا يخلق جميع تفاصيل نظمه الاجتماعية من العدم؛ ولكنه يرث جزءًا من هذه النظم تامة التكوين عن المجتمعات التى سبقته. وليست النظم التى تنتقل إليه على هذا النحو فى أثناء تاريخه نتيجة لأى تطور ما. وبناء على ذلك، فليس من الممكن تفسيرها إلا إذا قارنا بينها وبين بعض النظم الاجتماعية التى توجد

(١) العائلة البطريركية (La famille patriacale) هى أحد النماذج العائلية التى توجد لدى الشعوب الشرقية من الرعاة. ويباشر الأب فى هذه العائلة سلطة واسعة جدًا على أبنائه وعلى أبناء أبنائه. أما فيما يتعلق بالملكية فإنها تكون شائعة بين أفراد هذه العائلة مع استثناء بعض المنقولات. ويقوم رب العائلة البطريركية بتدبير أمور العائلة وأعمالها،كما يحتفظ لنفسه بحق ادخار المنتجات التى تفيض عن حاجة أفرادها. وفى بعض الحالات يستخدم المال المدخر فى مساعدة بعض أفراد العائلة على الاستقرار ببعض الأماكن الجديدة لاستغلالها، ولإنشاء عائلات بطريركية جديدة على غرار العائلات التى ينتمون إليها. (المترجم)

فى مجتمعات أخرى مختلفة فى الجنس عن المجتمع الذى ندرس فيه هذه النظم،وليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة إلا على تلك العناصر الجديدة التى يضيفها المجتمع إلى تلك النظم الأصلية المتوارثة، وهى تلك الزيادات التى تدعو إلى تطور هذه النظم. ولكن كلما صعد المرء فى سلم التطور الاجتماعى وجد أن الصفات التى يكتسبها أى شعب من الشعوب قليلة الأهمية بالنسبة إلى الخواص التى يرثها عن الشعوب السابقة. وفيما عدا ذلك، فهذا هو السبب فى كل تقدم اجتماعى. ومثال ذلك أن العناصر الجديدة التى أدخلناها، منذ بدء تاريخنا القومى، على كل من القانون العائلى وقانون الملكية وعلى الأخلاق قليلة العدد وقليلة الأهمية بالقياس إلى تلك العناصر التى ورثناها عن الشعوب الماضية. وحينئذ فليس من الممكن أن يفهم المرء الظواهر الجديدة التى كانت تلك هى طريقة نشأتها إلا إذا بدأ بدراسة الظواهر الأساسية جدا التى تعد أصولاً نبتت منها تلك الظواهر السابقة. وليس من الممكن دراستها إلا إذا اعتمدنا على مقارنات أخرى أكثر اتساعًا. فإذا أردنا تفسير الحالة الراهنة التى وصلت إليها كل من العائلة والملكية والزواج وهلم جرا... فإنه ينبغى لنا أن نبحث عن أصول كل ظاهرة من هذه الظواهر، وعن العناصر الأولية التى تتركب منها. ولا يستطيع علم التاريخ المقارن للمجتمعات الأوربية الكبرى أن يلقى ضوءًا كافيًا على هذه المسائل. لذا يجب علينا أن نصعد نحو مجتمعات أبعد عهدًا فى التاريخ من تلك المجتمعات.

وحينئذ فإذا أراد المرء تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية التى توجد فى جنس اجتماعى معين فلن يقارن بين مختلف الصور التى تتشكل بها هذه الظاهرة لدى مختلف الشعوب التى تنتمى إلى هذا الجنس فحسب؛ بل سوف يقارن أيضا بين جميع الصور التى تشكلت بها الظاهرة فى جميع الأجناس الاجتماعية السابقة. فهل يريد المرء مثلاً دراسة النظام العائلى؟ إنه سوف يبدأ، فى هذه الحال، بتحديد أبسط أنواع النماذج العائلية التى وجدت بالفعل لكى يتبع بعد ذلك، خطوة بخطوة، الطريقة التى تبعها هذا النموذج العائلى فى تطوره شيئا فشيئا، حتى أصبح معقدًا فى حالته الراهنة. وتتيح لنا هذه الطريقة التى يمكن أن نطلق

عليها اسم «طريقة التكوين» فهم الظاهرة من الوجهتين التحليلية والتركيبية فى آن واحد. وذلك لأنها ترشدنا، من جهة، إلى معرفة العناصر الأولية التى تتركب منها الظاهرة، كل عنصر منها على حدة، لمجرد السبب الآتى وهو : أنها توقفنا على الطريقة التى تتبعها هذه العناصر حين تتجمع شيئا فشيئا. ومن جهة أخرى تفضل هذه الطريقة غيرها من الطرق فى تحديد الشروط التى تخضع لها هذه العناصر فى تركيبها وترابطها، وذلك بفضل اتساع نطاق المقارنة فيها.

وبناء على ذلك فلن يتسنى للمرء أن يفسر أى ظاهرة اجتماعية معقدة بعض الشىء إلا بشرط أن يتبع بملاحظته جميع مراحل التطور التى تمر بها الظاهرة فى جميع الأنواع الاجتماعية.

فليس علم الاجتماع المقارن فرعًا خاصًا من فروع علم الاجتماع؛ بل هو علم الاجتماع بالذات، وقد قطع كل صلة تربطه بالعلوم الوصفية البحتة، وأخذ يتوق إلى تفسير الظواهر.

وفى كثير من الأحيان يرتكب المرء فى أثناء قيامه بمثل هذه المقارنات الواسعة بعض الأخطاء التى تؤدى إلى فساد النتائج التى ينتهى إليها. فقد اتفق أحيانا لبعض الناس حينما أرادوا تحديد الاتجاه العام الذى تتبعه الحوادث الاجتماعية فى تطورها أنهم لم يقارنوا إلا بين تلك الحوادث التى توجد وقت أفول كل نوع اجتماعى الحوادث التى توجد فى أول مرحلة من مراحل وجود النوع الاجتماعى الذى يليه. وقد اعتقد هؤلاء حينما نهجوا هذا النهج أنه من الممكن القول بأن ضعف العقائد الدينية، أو أى نوع من التقاليد، لا يمكن إلا أن يكون ظاهرة عابرة فى حياة الشعوب. وذلك لأن هذا الضعف لايظهر إلا فى آخر مرحلة من مراحلها التاريخية، وهو لايظهر إلا لكى يختفى بمجرد ابتداء تطور اجتماعى جديد. ولكن يوشك المرء إذا اتبع هذه الطريقة أن يخلط بين سير التقدم سيرًا ضروريًا مطردًا، وبين ماهو نتيجة لسبب آخر بالكلية. ففى الواقع ليست الحالة التى يوجد فيها المجتمع الناشىء مجرد امتداد للحالة التى انتهت إليها المجتمعات التى يحل محلها فى آخر مرحلة من مراحلها التاريخية، ولكن ترجع هذه الحالة إلى

شباب هذا المجتمع الناشئ، ذلك الشباب الذى يحول دون أن يبدأ هذا المجتمع مباشرة فى تمثيل التجارب التى اكتسبتها الشعوب السابقة وفى الاستفادة منها. ومن هذا القبيل أن الطفل يرث عن أبويه بعض الاستعدادات والقوى التى لاتقوم بدور فعال فى حياته إلا بعد مضى فترة طويلة. وحينئذ فإذا عدنا إلى نفس المثال السابق فمن الممكن أن تكون عودة التقاليد إلى سابق قوتها - تلك العودة التى يشاهدها المرء فى بدء تاريخ الشعوب - نتيجة للأمر الآتى وهو : أن هذه التقاليد مرتبطة بالشروط الخاصة التى تصحب نشأة كل مجتمع من المجتمعات. وليست هذه العودة نتيجة لهذا الأمر الآخر وهو : أنه لايمكن أن يكون ضعف ظاهرة بعينها إلا ضعفًا مؤقتًا. وليس من الممكن أن تؤدى المقارنة إلى نتيجة برهانية إلا إذا نحينا جانبًا عامل السن الذى يؤدى إلى فساد هذه النتيجة. فإذا أردنا إصابة هذا الهدف فإنه يكفى ان نقوم بملاحظة المجتمعات التى نقارن بينها فى مرحلة مشتركة من مراحل تطورها. ومثال ذلك أننا إذا أردنا معرفة الاتجاه الذى تتبعه إحدى الظواهر الاجتماعية فى تطورها وجب علينا أن نقارن بين الحالة التى كانت عليها هذه الظاهرة فى مرحلة شباب كل نوع اجتماعى وبين ماصارت إليه فى مرحلة شباب النوع الاجتماعى الذى يليه. وهكذا نحكم بتقدم الظاهرة أو بتقهقرها أو ببقائها على حالها الأولى، تبعًا لما يعتريها من قوة أو ضعف فى أثناء وجودها فى كل نوع من هذه الأنواع.

خاتمة

وباختصار تتميز طريقتنا هذه عن غيرها من الطرق بالخواص الأساسية الآتية :

أولا : إن هذه الطريقة مستقلة عن جميع المذاهب الفلسفية. فلما كان علم الاجتماع وليد بعض المذاهب الفلسفية الكبرى فقد احتفظ بعادة الاعتماد على بعض المذاهب التى كان يعد بطبيعة الحال جزءًا متممًا لها. وقد وصف هذا العلم بأوصاف متتابعة، فكان علم اجتماع «وضعى» ثم علم اجتماع تطور[1] ثم علم اجتماع روحى[2]، مع أنه كان ينبغى أن يقنع هذا العلم باسم علم الاجتماع لاغير. أضف إلى ذلك أننا نتردد فى وصفه بأنه علم طبيعى، اللهم إلا إذا فهم هذا الوصف على أن المراد به فقط هو أن علم الاجتماع ينظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنه من الممكن تفسيرها كبعض الأشياء الطبيعية. وفى هذه الحال يصبح الوصف من تحصيل الحاصل، وذلك لأنه يدل فقط على أن علم الاجتماع ينهج منهج العلوم الأخرى، وأنه ليس نوعًا من التصوف. ولكنا لا نقبل هذا الوصف إذا كان المراد به التعبير عن فكرة فلسفية خاصة عن جوهر الظواهر الاجتماعية، كأن يحاول المرء مثلا إرجاع هذه الظواهر إلى بعض القوى الكونية الأخرى. وليس لعلم الاجتماع أن يتشيع لأحد الفروض الفلسفية الكبرى التى انقسم الفلاسفة بشأنها. كذلك لايجوز له أيضا أن يؤكد نظرية «الاختيار»

---

(١) Erolutiomniste

(٢) Spiritualiste.

أو مذهب الجبر. فكل ما يطالب به هذا العلم هو أن يعترف الناس بأن قانون السببية يصدق أيضا على الظواهر الاجتماعية. ولكن علم الاجتماع لايقرر هذا القانون على أنه ضرورة منطقية؛ بل يقرره فقط على أنه فرض تجريبى أدى إليه استقراء مشروع. فإنه لما ثبت صدق قانون السببية فى نواحى الطبيعة الأخرى، وامتداد سلطانه شيئا فشيئًا من العالم الطبيعى الكيميائى إلى العالم البيولوجى، ومن هذا العالم الأخير إلى العالم النفسى حق لنا التسليم بأنه يصدق أيضا على العالم الاجتماعى. ويمكننا من الآن أن نضيف الحقيقة الآتية وهى: أن البحوث التى تقوم على أساس هذا المبدأ تميل بنا إلى تأكيد صحته. ولكن ليس معنى ذلك أننا قد اهتدينا إلى حل فاصل نهائى للمسألة الآتية وهى : هل تتنافى طبيعة العلاقة السببية مع وجود أى نوع من الاحتمال فى الطبيعة؟

وفيما عدا ذلك فإن للفلسفة نفسها المنفعة كل المنفعة فى أن يتحرر علم الاجتماع من نفوذها. وذلك لأنه إذا لم يتجرد عالم الاجتماع تماما من رداء الفيلسوف فلن يرى الظواهر الاجتماعية إلا من أشد جوانبها عمومًا، ونعنى به ذلك الجانب الذى يشتد بسببه شبهها بالأشياء الأخرى الموجودة فى الكون. فإذا أمكن لعلم الاجتماع الذى يفهم على هذا النحو أن يزود أحد المذاهب الفلسفية ببعض الأمثلة الطريفة فليس من الممكن أن يكون سببًا فى زيادة ثروة هذا المذهب بإضافة بعض الآراء الجديدة عليه. وذلك لأنه لايضيف شيئًا جديدًا البتة على الموضوع الذى يدرسه ذلك المذهب. ولكن إذا احتوى العالم الاجتماعى على الظواهر الطبيعية الأساسية الأخرى فلن توجد هذه الظواهر حقيقة فى هذا العالم إلا بصور خاصة تتيح لنا فهم طبيعتها على خير وجه، وذلك لأنها تعد أسمى تعبير عن هذه الظواهر. ولابد لنا من التحرر من نطاق الآراء العامة الشائعة حتى نستطيع رؤية الظواهر من هذه الجهة، وحتى نتمكن من الوقوف على تفاصيلها. وهكذا كلما زاد التخصص فى علم الاجتماع؛ زادت المواد الأولية التى يقدمها للتفكير الفلسفى وقد استطعنا أن نبين حتى الآن على ضوء ما سبق كيف تبدو المعانى الفلسفية الجوهرية بمظهر جديد جدًا كمعنى «النوع» «والعضو» «والوظيفة»، «والصحة» «والمرض» «والسبب» «والغاية» أوليس علم الاجتماع فيما

عدا ذلك. هو هذا العلم الذى كتب عليه أن يوضح الفكرة الآتية أتم توضيح،ونعنى بها فكرة الترابط التى يمكن أن تتخذ أساسًا لا لعلم النفس فحسب؛ بل لفلسفة جديدة أيضا؟

وتتيح لنا طريقتنا؛ بل توجب علينا، نفس هذا الاستقلال تجاه المذاهب العملية.فلن يكون علم الاجتماع الذى نفهمه على هذا النحو علم اجتماع أساسه الفرد[1] أو علم اجتماع شيوعى أو علم اجتماع اشتراكى،حسب المعنى الشائع الذى تدل عليه هذه الألفاظ فى أذهان العامة من الناس. وسوف يجهل علم الاجتماع هذه النظريات بصفة مبدئية. وليس من الممكن أن يعترف لها بقيمة علمية ما، وذلك لأنها تهدف بطريقة مباشرة إلى إصلاح الظواهر الاجتماعية، لا إلى التعبير عن حقيقتها.

فلئن وجه علم الاجتماع اهتمامه إلى هذه المذاهب السياسية فلن يفعل ذلك على الأقل إلا بالقدر الذى يرى فيه أن هذه المذاهب هى بعض الظواهر الاجتماعية التى قد تساعده على فهم الحقائق الاجتماعية، لأنها تعبر عن الحاجات التى يشعر المجتمع بضرورة إشباعها. ومهما يكن من شىء فليس معنى ذلك أنه يجب على علم الاجتماع أن ينصرف انصرافًا تامًا عن دراسة هذه المسائل العملية. فقد استطاع المرء أن يرى، على العكس من ذلك، أننا عنينا دائمًا بتوجيه هذا العلم توجيهًا يمكننا من تطبيقه عمليًا. ولابد لعلم الاجتماع من أن يلقى هذه المسائل فى نهاية البحث. ولكن لما كانت هذه المشاكل لن تعترض سبيله إلا فى ذلك الحين، ولما كانت بالتالى وليدة الظواهر الاجتماعية، بدل أن تكون وليدة الأهواء، فمن الممكن أن يتنبأ المرء سلفًا بأنه لابد لعالم الاجتماع من تحديد هذه المشاكل فى بعض الصيغ التى تختلف اختلافًا تامًا عن الصيغ التى تستخدمها العامة فى تحديدها، وبأن الحلول الجزئية التى قد يهتدى إليها هذا العالم لا تنطبق بالضرورة على أى حل من تلك الحلول التى تنتهى إليها الأحزاب السياسية. ولكن يجب أن تنحصر مهمة علم الاجتماع على وجه التحقيق فى

(١) Indiriduliste.

تحريرنا هنا من كل وجهة نظر حزبية. وليس سبيل ذلك أن يأتى هذا العلم بمذهب فلسفى جديد لكى يعارض به المذاهب الفلسفية الأخرى؛ بل سبيل ذلك أن يعودنا اتخاذ مسلك عقلى خاص تجاه هذه المشاكل. ولن نستطيع كسب هذه العادة إلا عن طريق العلم لما له من صلة مباشرة بالأشياء. وحقيقة إن العلم وحده هو الذى يستطيع أن يعودنا احترام الظواهر التاريخية التى ندرسها، أيا كانت طبيعتها، دون أن ينقلب هذا الاحترام إلى ضرب من الوثنية. وذلك لأن العلم يشعرنا بما تحتوى عليه هذه الظواهر فى نفس الوقت من عناصر ضرورية وعناصر مؤقتة،كما يوقفنا على مدى مقاومتها، وعلى مقدرتها على التشكل بصور لا حصر لها.

ثانيا : إن طريقتنا طريقة موضوعية. وذلك لأنها تقوم بأسرها على أساس الفكرة القائلة بأن الظواهر الاجتماعية «أشياء»، ويجب أن تعالج على أنها أشياء. ولاشك فى أن مذهب كل من «سبنسر» و«أوجيست كونت» يقوم على أساس هذه الفكرة نفسها، وإن وجدت لديهما على صورة مختلفة بعض الشىء. ولكن هذين المفكرين الكبيرين قد عنيا بتحديد الصيغة النظرية لهذا المبدأ أكثر من عنايتهما بتطبيقه عمليًا. ولا يكفى أن يشرح المرء مبدأ ما دون أن يطبقه؛ وإلا أصبح صيغة جوفاء لا طائل تحتها. وكان ينبغى أن يتخذ هذا المبدأ أساسا لكل منهج علمى يأخذ العالم نفسه باحترامه حينما يشرع فى معالجة موضوع دراسته، بشرط أن يصحبه خطوة بخطوة فى جميع بحوثه. ولقد كرسنا جهودنا لتحديد هذا المنهج، وقد بينا كيف يجب على عالم الاجتماع أن يطرح الأفكار غير الممحصة التى سبق أن كونها لنفسه عن الظواهر جانبًا، لكى يأخذ فى ملاحظة الظواهر نفسها ملاحظة مباشرة. كذلك بينا كيف يجب على هذا العالم أن يتخذ الخواص الموضوعية للظواهر وسيلة إلى إدراك حقيقتها، وكيف يجب عليه أن يسأل هذه الظواهر نفسها أن ترشده إلى الأساس الذى يمكن استخدامه فى تصنيفها إلى ظواهر سليمة وأخرى معتلة، وكيف يجب عليه فى نهاية الأمر أن يتخذ هذا المبدأ نفسه مصدر وحى لما يقوم به من تفسير للظواهر الاجتماعية أو البرهنة على هذا التفسير. ذلك أن المرء متى شعر أنه يوجد وجها لوجه مع بعض «الأشياء»

فإنه لايفكر البتة فى تفسيرها على أساس نفعى أو ببعض التفاسير العقلية أيا كان نوعها.

ويدرك المرء تمام الإدراك مدى الهوة التى تفصل بين مثل هذه الأسباب ومثل هذه النتائج. فإن الشىء قوة من القوى التى لايمكن أن توجد إلا بسبب قوة أخرى. وحينئذ يأخذ المرء فى البحث عن القوى التى توجد الظواهر الاجتماعية حتى يتسنى له فهمها وتفسيرها ولا يختلف تفسيره لهذه الظواهر عن تفسير العامة لها فحسب؛ ولكن طريقة البرهنة على هذا التفسير من نوع جديد جداً. ويمكن القول بالأحرى بأننا لا نشعر بالحاجة إلى البرهنة على تفسيرنا للظواهر الاجتماعية إلا فى هذه الحالة. ذلك لأنه لو لم تكن الظواهر الاجتماعية سوى مجموعة من المعانى الإنسانية التى تخرج إلى حيز الوجود لا نحصر تفسيرها حينئذ فى استعراض العلاقات المنطقية التى تربط بين هذه المعانى. وهكذا لايحتاج التفسير إلى برهان. فإنه تفسير وبرهان فى آن واحد. وقد يحتاج هذا التفسير، على أكثر تقدير، إلى بعض الأمثلة التى تؤكد صحته. ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالتجارب المنهجية التى تستطيع وحدها أن تقهر الظواهر على أن تبوح بأسرارها.

ثالثا : ولكن إذا نظرنا إلى الظواهر الاجتماعية نظرتنا إلى الأشياء؛ فمعنى ذلك أننا ننظر إليها على أنها أشياء اجتماعية. وهذه هى الخاصة الثالثة التى من أجلها كانت طريقتنا طريقة اجتماعية لاغير. ولما كانت الظواهر الاجتماعية معقدة إلى أكبر حد فقد بدا لبعض الناس، فى كثير من الأحيان، أن هذه الظواهر عصية على الدراسة العلمية، أو أنه لايمكن اتخاذها مادة لهذه الدراسة إلا بإرجاعها إلى شروطها الأولية، سواء أكانت هذه الشروط نفسية أم عضوية؛ أى إلا إذا جردناها من طبيعتها الخاصة بها. ولكنا حاولنا، على العكس من ذلك، تقرير الحقيقة الآتية وهى: أنه من الممكن دراسة هذه الظواهر بطريقة علمية، دون تجريدها من أى خاصة من خواصها النوعية. وأكثر من ذلك فقد رفضنا إرجاع خاصة «اللامادية» تلك الخاصة شديدة التركيب التى تمتاز بها الظواهر الاجتماعية إلى تلك الخاصة اللامادية التى تمتاز بها الظواهر النفسية، مع أن

هذه الخاصة الأخيرة شديدة التركيب. وقد رفضنا من باب أولى رأى المدرسة الإيطالية الذى يقضى بإرجاع الخاصة سالفة الذكر إلى الخواص العامة للمادة العضوية[1]. ولقد بينا أنه لايمكن تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية إلا بظاهرة اجتماعية أخرى. كذلك بينا فى نفس الوقت كيف يمكن تفسير الظواهر على هذا النحو حين أشرنا إلى أن العامل الرئيسى الذى يدعو إلى وجود التطور الاجتماعى هو البيئة الاجتماعية الداخلية. وحينئذ فليس علم الاجتماع دراسة متممة لأى علم من العلوم الأخرى. ولكنه علم محدد قائم بذاته. ومن الضرورى أن يشعر عالم الاجتماع بالطابع الخاص الذى تنطوى عليه الظواهر الاجتماعية بحيث تكون الثقافة الاجتماعية هى الوسيلة الوحيدة التى تعده لفهم هذه الظواهر.

ولاشك فى أننا مضطرون لدى نشأه أى علم جديد إلى الاستعانة على تعجيل نشأته بتلك النماذج الوحيدة التى توجد بالفعل، أى بتلك العلوم التى تمت نشأتها من قبل؛ لأن هذه العلوم تحتوى على ثروة من التجارب التى لاتحتاج فى تحصيلها إلى عناء ما. ومن الخطل فى الرأى ألا يستغل الباحث مثل هذه الثروة. ومع ذلك فلا يجوز لنا القول بأن علمًا من العلوم قد تمت نشأته بصفة نهائية إلا إذا استطاع أن يكون لنفسه شخصية مستقلة عن غيره من العلوم. وذلك لأنه ليس ثمة مبرر يدعو إلى وجود هذا العلم إلا إذا كان موضوع البحث فيه طائفة من الظواهر التى لا تدرسها العلوم الأخرى. ومن المستحيل أن تعبر نفس المعانى تعبيرًا واحدًا عن الأشياء التى تختلف طبيعتها.

فتلك هى المبادئ التى بدا لنا أن الطريقة الاجتماعية تقوم على أساسها.

وقد تبدو مجموعة القواعد سالفة الذكر معقدة تعقيدًا لا فائدة منه إذا قارناها بتلك الأساليب التى يستخدمها الناس عادة فى دراسة الأمور الاجتماعية. ومن الممكن أن تبدو هذه الاحتياطات الكثيرة معقدة أكثر مما ينبغى

---

(١) وحينئذ فإن هؤلاء الذين يصفون طريقتنا بأنها طريقة مادية قد أخطأوا هدفهم الحقيقى.

بالنسبة إلى علم الاجتماع حديث العهد الذى ما كان يتطلب، فى الزمن الماضى، ممن كانوا يكرسون أنفسهم لخدمته سوى بعض المعلومات العامة الفلسفية .ومن الأكيد، فى الواقع، أن تطبيق هذه الطريقة لن يؤدى إلى تبسيط الحقائق فى علم الاجتماع وإلى تقريبها من أذهان الجمهور. ولكنا إذا كنا نطلب كشرط مبدئى من هؤلاء الذين يريدون الاطلاع على أسرار الأمور الاجتماعية أن يتحرروا من المعانى العامة التى ألفوا تطبيقها على هذا النوع من الظواهر حتى يفكروا فى هذه الأمور تفكيرًا جديدًا وبمجهود جديد فلن يمكنا أن نتوقع لهذا العلم الجديد كثيرًا من الأتباع. ولكن كثرة الاتباع ليست بالهدف الذى نرمى إليه فإنا نعتقد، على العكس من ذلك، أنه قد حان لعلم الاجتماع أن يتنازل عن الانتصار الرخيص لدى الجمهور، إن صح هذا التعبير. وأن يتصف بطابع السمو عن مدارك العامة، وهو ذلك الطابع الذى يليق بجميع العلوم. ولذا فإن مايكسبه علم الاجتماع بسبب هذا المنهج من نفوذ وكرامة يعوض عليه ماعسى أن يخسره من حظوة لدى الجمهور. وذلك لأنه لايحق لهذا العلم أن يرفع الصوت عاليًا لكى يخرس الأهواء والآراء غير الممحصة مادام رهين المنازعات الحزبية، ومادام قنع بتحليل الأفكار الشائعة بطريقة أكثر مطابقة للمنطق من طريقة العامة، ولم يتطلب بالتالى من الباحثين فيه أى حذق خاص، حقًا مازال علم الاجتماع بعيدًا عن هذا اليوم الذى يستطيع أن يقوم فيه بدوره العملى بصورة فعالة. ومع ذلك فمن الواجب علينا أن نعمل منذ الآن على إعداده للقيام بهذا الدور يومًا ما.

انتهى بعونه تعالى

التصحيح اللغوى : محمد الشربينى
الإشراف الفنـــى: حـــســـن كـــامــــل